

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/148613>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-05 and may be subject to change.

1942

L.F.M. VAN BERGEN



LICHT OP HET LEVEN VAN RELIGIEUZEN
SANNYASA — DIPIKA

**LICHT OP HET LEVEN VAN RELIGIEUZEN
SANNYASA – DIPIKA**

PROMOTORES
PROF DR PHJM CAMPS OFM
PROF DR E CORNÉLIS

LICHT OP HET LEVEN VAN RELIGIEUZEN

SANNYASA – DIPIKA

PROEFSCHRIFT

**TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN DOCTOR
IN DE GODGELEERDHEID
AAN DE KATHOLIEKE UNIVERSITEIT TE NIJMEGEN,
OP GEZAG VAN DE RECTOR MAGNIFICUS,
PROF. MR. F.J.F.M. DUYNSTEE,
VOLGENS BESLUIT VAN HET COLLEGE VAN DECANEN
IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN
OP DONDERDAG 22 MEI 1975
DES NAMIDDAGS TE 4 UUR**

DOOR

LUDGER FRANZ MARIA VAN BERGEN

GEBOREN TE NIJMEGEN

1 9 7 5

THOBEN OFFSET NIJMEGEN

	blz.
VOORWOORD	9
1. HET VERSCHIJNSEL VAN HET THUISLOOS BESTAAN . . .	11
1.1. Terreinverkenning	12
1.2. Wijze van benadering	15
1.3. Een pluriform verschijnsel	17
1.4. De thuisloze als heilige mens	18
2. DE PARADOKS VAN HET INSTITUUT VAN DE UITZONDERING . . .	21
2.1.1. De religieus en de gemeenschap	22
2.1.2. God en de thuisloze	22
2.1.3. De thuisloze en de onbekende god	24
2.1.4. Bezit de religieus een geheime godskennis?	25
2.1.5. De religieus en de geheel andere god	25
2.1.6. God is verrassend anders	26
2.1.7. Het kerkhof, thuis van de thuislozen	27
2.1.8. Het vervalverschijnsel	30
2.2.0. Paradoks van het instituut van de uitzondering	31
2.2.1. De regel als formule van het marginale bestaan	31
2.2.2. Eenzaamheid tegenover gemeenschap	32
2.2.3. Betekenis van de spiritualiteit	33
2.2.4. Samenleving en kontrastructuur	34
2.2.5. De ascese van de religieus	37
2.2.6. De thuisloze en de asceet	39
2.2.7. Het individu binnen het thuisloos bestaan	39
2.2.8. De thuisloze kontra de morfologie	40
2.2.9. Pluriform tegenover polymorf	42
2.3.0. Samenvatting	43
3. ENIGE STRUKTUURELEMENTEN, MEER TYPIES VOOR INDIA . . .	45
3.1. <i>Ahimsā</i> of geweldloosheid	46
3.2. <i>Siva</i> , patroon van de thuislozen	48
3.3. Mens en kosmos	51
3.4. De indiese heilige	52
3.5. Kennis in een indiese kontekst	53
3.6. India en de morfologie	54
4. GODSDIENST EN SAMENLEVING IN INDIA	57
4.1. Het sociale leven	58
4.2. De tempel	61
4.3. Heilige teksten	63

4.4.	Gezag	64
4.5.	Het thuisloos bestaan	64
5.	BESCHRIJVING VAN ENKELE STROMINGEN	69
5.1.	<i>Manudharmaśāstra</i>	70
5.1.1.	De sektor van de kanon	70
5.1.2.	De sektor van de tempel	72
5.1.3.1.	De sektor van het sociale leven	74
5.1.3.2.	De vier levensfasen	77
5.1.4.	De sektor van het thuisloos bestaan	83
5.1.5.	Spiritualiteit	87
5.1.6.	Samenvatting	88
5.1.7.	India, land van spiritualiteit en kontemplatie	91
5.2.	<i>Het boeddhisme</i>	93
5.2.0.	<i>De Boeddha</i>	94
5.2.1.	De sektor van de leer	96
5.2.2.	De sektor van de kultus	98
5.2.3.	De sektor van het sociale leven	100
5.2.4.1.	De sektor van het thuisloos bestaan	103
5.2.4.2.	Het leven van de monnik	103
5.2.4.3.	De kontrastructuur en de rechtspraak	106
5.2.4.4.	Vervalverschijnselen	107
5.2.5.	Spiritualiteit	110
5.2.6.	Samenvatting	112
5.3.	<i>Het jainisme</i>	113
5.3.0.	<i>De Jina</i>	115
5.3.1.	De sektor van de kanon	117
5.3.2.	De sektor van de tempel	120
5.3.3.	De sektor van het sociale leven	121
5.3.4.1.	De sektor van het thuisloos bestaan	124
5.3.4.2.	De monniksgemeenschap	124
5.3.4.3.	Het leven van de monnik	126
5.3.5.	Spiritualiteit	129
5.3.6.	Samenvatting	130
5.4.	<i>De hervormingen rond Śaṅkara</i>	131
5.4.0.	<i>Śaṅkara</i>	133
5.4.1.	De sektor van de kanon	134
5.4.2.	De sektor van de tempel	136
5.4.3.	De sektor van het sociale leven	138
5.4.4.	De sektor van het thuisloos bestaan	139
5.4.5.	Spiritualiteit	145
5.4.6.	Samenvatting	145
5.5.	<i>Madhva en zijn volgelingen</i>	146
5.5.0.1.	<i>Madhva</i>	147
5.5.0.2.	Gemeenschap rond <i>Madhva</i>	148

5.5.1.	De sektor van de leer	149
5.5.2.	De sektor van de tempel	153
5.5.3.	De sektor van het sociale leven	154
5.5.4.	De sektor van het thuisloos bestaan	155
5.5.5.	Spiritualiteit	157
5.5.6.	Samenvatting	158
5.6.	<i>De līṅgayat's of vīraśaiva's</i>	158
5.6.0.	<i>Basava</i>	160
5.6.1.	De sektor van de leer	162
5.6.2.	De sektor van de tempel en de kultus	164
5.6.3.	De sektor van het sociale leven	165
5.6.4.	De sektor van het thuisloos bestaan	167
5.6.5.	Spiritualiteit	172
5.6.6.	Samenvatting	17~
5.7.	<i>De kabīrpanthi's</i>	173
5.7.0.	<i>Kabīr</i>	173
5.7.1.	De sektor van de leer	175
5.7.2.	De sektor van de tempel	177
5.7.3.	De sektor van het sociale leven	178
5.7.4.	De sektor van het thuisloos bestaan	179
5.7.5.	Spiritualiteit	181
5.7.6.	Samenvatting	182
5.8.	<i>De Ramakrishna Movement</i>	183
5.8.0.1.	<i>Ramakrishna</i>	183
5.8.0.2.	<i>Swami Vivekānanda</i>	188
5.8.1.	De sektor van de leer	190
5.8.2.	De sektor van de tempel	191
5.8.3.	De sektor van het sociale leven	192
5.8.4.1.	De sektor van het thuisloos bestaan	193
5.8.4.2.	De vorming tot <i>swami</i>	193
5.8.4.3.	De <i>swami</i> en de orde	195
5.8.5.	Spiritualiteit	197
5.8.6.	Samenvatting	198
5.8.7.	<i>Swami Vivekānanda</i> en het westen	200
6.	TERUGBLIK OP DE INDIËSE THUISLOZE	203
6.1.	De thuisloze als uitzondering	203
6.2.	Het thuisloos bestaan als instituut	203
6.3.	Het thuisloos bestaan in histories perspectief	204
6.4.	Het thuisloos bestaan als kontrastruktuur	208
6.5.	Een grens voor het thuisloos bestaan	209
6.6.	Het thuisloos bestaan, de vierde sektor van het huis	211
7.	CHRISTELIJK THUISLOOS BESTAAN IN INDIA	213
7.1.	De thuisloze als uitgangspunt voor de dialoog	213
7.2.0.	De moderne katholieke eksperimenten	217

7.2.1.	<i>Shantivanam ashram</i>	217
7.2.2.	<i>Kurisumala ashram</i>	218
7.2.3.	De Orde van de Navolging van Christus	219
7.3.1.	De plaats van de protestantse <i>ashram</i> 's in de dialoog	221
7.3.2.	De <i>ashram</i> gezien door enkele theologen	222
7.4.0.	De protestantse <i>ashram</i> 's in de praktijk	224
7.4.1.	De <i>Christu-Kula ashram</i>	224
7.4.2.	De <i>Christa Prema Sevā ashram</i>	226
7.4.3.	De <i>Christa Sishya ashram</i>	228
7.5.1.	Terugblik en signalement	229
7.5.2.	Terugblik en verheldering	231
7.5.3.	De oekumeniese bijdrage van de experimenten	233
7.6.	De <i>ashram</i> als pilot-project	234
7.7.	Voorlopige balans	236
7.8.1.	De spiritualiteiten als aanknopingspunten	236
7.8.2.	De spiritualiteiten als mogelijke aanknopingspunten	240
7.9.	Balans	242
8.	LICHT OP HET LEVEN VAN RELIGIEUZEN	247
8.1.	Bijdrage van de indiese kerken aan de oude kerken	248
8.2.	De pluriformiteit van het thuisloos bestaan door de godsdiensten heen	252
8.3.1.	Het monnikendom, een randverschijnsel	252
8.3.2.	Enige kanttekeningen bij het monnikendom als randverschijnsel	255
8.4.1.	De religieus, eremiet en coenobiet	257
8.4.2.	De eremiet tegenover de coenobiet	258
8.5.1.	Het verlaten van de wereld en de navolging	259
8.5.2.	Onderscheid tussen het verlaten van de wereld en de navolging	260
8.6.	Kort bestek	261
8.7.1.	De formele en materiële morfologie in theologies perspectief	261
8.7.2.	Buiten-christelijk thuisloos bestaan en christelijk religieus leven	265
8.8.	Grondslagenkritiek bij het morfologies onderzoek	268
8.9.1.	Het religieuze leven als filiaal of zoonlijk bestaan	269
8.9.2.	Het christelijke in het thuisloos bestaan	274
9.	HET THUISLOOS BESTAAN ALS INZET EN INHOUD VAN DE DIALOOG.	279
9.1.	Het verschijnsel van het thuisloos bestaan	280
9.2.	De indiese bijdrage tot een verstaan van de thuisloze	281
9.3.	Christelijk thuisloos bestaan in India	285
9.4.	Het thuisloos bestaan krijgt een naam	286
9.5.	Naamgeving als dopen	289
	Sommaire	291
	Summary	295
	Zusammenfassung	299
	Noten	303
	Appendiks	329
	Woordenlijst	373
	Bibliografie	383
	Zakenregister	395
	Personenregister	406

'Licht op het leven van religieuzen' dankt zijn ontstaan aan directe kontakten van de schrijver met de indiese monnikstraditie en met de pogingen van christelijke zijde ondernomen om het christelijk leven in India gestalte te geven. Deze kontakten vestigden de aandacht op een aan het indies milieu ontleend woord, *ashram*, waarmee de christenen een groep eksperimenten aanduiden. Deze uitdrukking, *ashram*, die in India een plaats aangeeft, waar een heilige met zijn leerlingen leeft, wordt daar in kerkelijke kringen gebruikt om een model voor christelijk leven aan te wijzen. Men is overtuigd, dat de *ashram* de weg is om het christelijk leven in India wortel te doen schieten. De Kerk van India beveelt deze *ashram* aan als een typies indiese vorm voor de ontwikkeling van een christelijke spiritualiteit van het religieuze leven. Bij de schrijver riep zijn reis door India de vraag op naar de betrekkingen tussen de niet-christelijke religieuzen en de zogeheten christelijke *ashram's*. Is datgene, wat in de indiese traditie wordt aangeduid als *ashram*, inderdaad het model voor de ontwikkeling van christelijk religieus leven in India?

De vraag, waarom men de *ashram* uitkoos als vorm om te komen tot een authentiek indies christelijk religieus leven, riep onmiddellijk andere vragen op: wat is het specifieke van het religieuze leven? Hoe en waar vindt men de elementen ervan terug in de christelijke eksperimenten die met de naam *ashram* worden aangeduid? Gezien de aanbeveling van dit indies model voor religieuzen in India door de kerkelijke dokumenten, ligt het voor de hand de *ashram* aan een speciaal onderzoek te onderwerpen. Daartoe volstaat niet een inventarisatie van ontmoetingen en gesprekken, de daarin zich opdringende gedachten dienen systematies uitgewerkt te worden en daarbij zal ernstig kennis genomen moeten worden van de aan dit onderwerp gewijde literatuur.

De systematiese behandeling van de verhouding tussen de *ashram's* en de niet-christelijke religieuzen vereist allereerst een omschrijving van het religieuze leven in het algemeen. Vervolgens zal de betekenis van dit verschijnsel binnen de indiese samenleving in grote lijnen aangegeven worden. In India worden alle religieuzen aangeduid met de uitdrukking thuisloos, welke verband houdt met de officiële akt, waardoor de indiër te kennen geeft dat hij zijn thuis en familie verlaat. Deze daad is gemeenschappelijk aan alle indiese niet-christelijke religieuzen; thuisloos bestaan kan daarom gebruikt worden als ekwivalent van de term religieus in strikte zin. Thuisloos bestaan is een geschikte formulering, omdat de indiërs menen daarin het eigen karakter van het religieuze leven te verwoorden. De indiërs kunnen deze door de godsdienstige gemeenschap erkende levenswijze alleen omschrijven door het verlaten van thuis en familie, dat wil zeggen dat men dit instituut eigenlijk bepaalt door wat het niet is. Karakteriseert men in India het religieuze leven als thuisloos bestaan, dan zal men de *ashram's* met behulp van dit gegeven moeten analyseren.

Uit de grote omvang van het indies materiaal is slechts een beperkte keuze gedaan om het thuisloos bestaan in verschillende variaties uit te werken. De schets van de

verschillende indiese thuisloze stromingen wil een richtingwijzer zijn om aan te geven welke mogelijkheden er vooreerst nog liggen voor andere studies over de indiese niet-christelijke religieuzen. Bij ons onderzoek nemen wij als richtlijn *K Goldamers* definitie van het religieuze leven 'de paradox van het instituut van de uitzondering', 'das Paradox der organisierten Ausnahme'. Vanuit een rechtstreekse kennisname van de indiese thuisloze traditie lijkt ons voor het toetsen van deze definitie de beschrijving van acht stromingen voorlopig voldoende.

Het overzicht van deze niet-christelijke religieuze stromingen brengt de kenmerken van het indiese thuisloos bestaan naar voren. De vergelijking tussen de langs deze weg verworven resultaten en de zogeheten christelijke *ashram's* is een belangrijk hulpmiddel om enige hoofdlijnen van het religieuze leven in het algemeen bloot te leggen. Door in te gaan op de spanningen binnen de christelijke *ashram's* valt er licht op het eigen karakter van het christelijke religieuze leven. Uit de konfrontatie tussen deze christelijke experimenten en het indiese thuisloos bestaan wordt het mogelijk een bijdrage te leveren tot een theologie van het religieuze leven. Naast een theoretische beschouwing moeten wij ook een praktisch criterium aanbieden voor het verwezenlijken van religieus leven ten dienste van het missiewerk. De uitslag van dit onderzoek zal wel niet alleen betekenis voor India hebben, maar kan de bezinning op de betekenis van het religieuze leven elders stimuleren.

'Licht op het leven van religieuzen' is een case-study die de interkerkelijke assistentie en ontmoeting met andere godsdiensten op het terrein van religieus leven behandelt. Het missieveld biedt een uitstekende gelegenheid om de daar toegepaste praktijk theoreties te overwegen, wat precies de taak van de zendingswetenschap is. Sinds het tweede vatikaans koncilie wordt op de synodes, met name de bisschoppensynode te Rome gehouden in 1974, aangedrongen op een totale integratie van de Kerk in de lokale kulturen. Onze studie wil in dit verband erop wijzen hoe het religieuze leven door de kerken en godsdiensten heen uitgangspunt en inzet van het gesprek over de betekenis van de Blijde Boodschap in deze wereld kan zijn.

Met ons onderzoek menen wij eveneens de trend van de vakgroep missiologie te Nijmegen te volgen door de missiologie direkt bij het zendingswerk te betrekken. Deze poging kan niet als het resultaat van het werk van één auteur beschouwd worden. De medewerking welke de schrijver van verschillende zijden ondervond, is daar een bewijs van. De hulpvaardigheid op de indologische instituten in Utrecht en Bonn en bij de redactie van 'Die katholische Missionen' maakte het studiewerk aangenamer en de volhardendheid van drie bereidwillige helpers hielp deze studie tot op de laatste letter af te ronden. 'Licht op het leven van religieuzen' wil eenvoudig dat zijn wat de sanskrit-uitdrukking betekent: licht brengen, zoals een olielamp dit geeft, dat aan het christelijke en het hindoeïstische feest van het licht zijn warme kleur geeft.

Terwille van de overzichtelijkheid zijn in deze studie de aantekeningen die niet direkt binnen de beschouwing over het religieuze leven vallen, opgenomen in een appendix. Door middel van verwijzingen in de noten worden deze vrij uiteenlopende kanttekeningen met de tekst in verbinding gebracht.

1 HET VERSCHIJNSEL VAN HET THUISLOOS BESTAAN

De woorden *swami*, *sādhu* beginnen binnen de zogenaamde westerse wereld enige bekendheid te genieten. De okerkleurige gewaden van hindoe-monniken zijn geen onbekend verschijnsel meer in de grote steden van de rijke landen van het westen. De vloed van publikaties over oosterse met name indiese gebedstechnieken wijst in dezelfde richting. De westerse wereld schijnt iets van het oosten te verwachten en richt zijn aandacht vooral op het indiese subkontinent. In Nederland gebeurt dit niet voor de eerste keer, sinds de ster van het oosterse licht in Ommen begon te stralen, *Krishnamurti* is vandaag opnieuw een populaire naam.

Ook de *swami's* en de *sādhu's* traden al eerder in Europa op, waaronder ook enige christenen, zoals *Sadhu Sundar Singh*. Het verschil dat bestaat tussen de eerste resultaten van *Swami Vivekānanda* en de suksessen van de *swami's* nu, is significant. Geografies is dit verschil af te lezen in Europa. Stond voorheen vooral de angelsaksiese en duitssprekende wereld open voor de hindoe-zendingen, nu trekken zij ook de romaanse landen in.

De interesse voor de indiese godsdienstige tradities gaat gepaard met een stagnatie in de godsdienstige beleving van de christenen in Europa. De trek van vele europeanen naar India staat in eenzelfde teken van de hoop en de verwachting, dat godsdienstig India Europa uit een doodlopende straat kan halen. Op basis van deze ontwikkeling en van de missionaire ontwikkeling in India groeit de aktualiteit van de theologie van de godsdiensten. In aansluiting hierbij verdient ook de missiologie meer aandacht, omdat deze discipline, in haar praktische gerichtheid op de andere godsdiensten, de theoloog zeer van dienst kan zijn om in het licht van andere godsdienstige tradities tot een beter verstaan van de christelijke overlevering te komen.

De huidige ontwikkeling dringt vooral in de richting van de stand van volmaaktheid of het thuisloos bestaan, waar en in India en in de christelijke wereld een samenballing plaats vindt van de ascetische en mystieke tradities. Binnen het raam van de theologie van de godsdiensten lijkt het derhalve zinvol om te trachten het karakteristieke van het religieuze leven, het thuisloos bestaan, nader te bepalen. Religieus leven en thuisloos bestaan betekenen hier hetzelfde als kloosterleven, stand van de volmaaktheid, monniksleven, ordesleven. De term thuisloos bestaan wordt ontleend aan de in geheel India geldende traditie waarbij de definitieve stap om de wereld te verlaten en de ordesstand binnen te treden, bekend staat onder de naam het uittrekken, wegtrekken de thuisloosheid in.

Thuisloos bestaan omvat eigenlijk al die titels, ook de boeddhistiese, die aanduiden dat een indier monnik is geworden. Religieus omvat al degenen, die leven volgens de drie evangeliese raden, onverschillig de aard van de geloften in kerkrechtelijke zin. De termen thuisloos bestaan en religieus dekken gelijksoortige realiteiten, die samenvattend aangeduid kunnen worden met zich totaal geven door alles te verlaten en dat gebeurt door middel van het uitspreken van een formule, waardoor men kenbaar maakt deze stap te zetten. Thuisloos en religieus worden in dezelfde betekenis door elkaar gebruikt, religieus wordt hier verder alleen in deze strikte zin ge-

bruikt en wel in tegenstelling tot het meer algemene woord godsdienstig. Deze uitleg van de terminologie leidt ons direkt tot de kern van de zaak. Is het mogelijk om tot een karakteristieke omschrijving van het verschijnsel religieus leven of thuisloos bestaan te komen?

Het onderzoek moet naar de grondslagen van het thuisloos bestaan doordringen om daar de noodzakelijke opheldering te vinden, die een verdere reflexie mogelijk zal maken. Achtereenvolgens komen aldus resultaten van godsdienstwetenschappelijk onderzoek, beschrijvingen van hindoeïstische instituten en christelijke experimenten aan de orde. Dit vormt het uitgangspunt voor de theologiese reflexie, die zich bezint op de betekenis van het thuisloos bestaan binnen hindoeïsme en christendom.

Wil dit onderzoek zichzelf serieus nemen, dan is het geen vrijblijvende procedure. Het religieus leven is niet alleen inhoud van de dialoog, maar ook inzet van het gesprek tussen hindoes en christenen. In deze opzet wordt de gevolgtrekking uit dit onderzoek normatief; de konsekwentie trekken uit een en ander betekent minstens, dat men de toestand krities onder ogen ziet en daarmee beweegt deze studie zich duidelijk binnen het veld van de missiologie.

De theologie van de godsdiensten staat meer aan de kant van de teoretiese reflexie over de eigen betekenis van de Kerk in het licht van de konkrete godsdiensten. De missiologie houdt zich meer bezig met de zelfverwerkelijking van diezelfde Kerk in de aktualiteit van vandaag.¹⁾ Zo is er in deze studie een pendelbeweging tussen theorie en praktijk; nu eens zal het aksent vallen op de grondslagenkritiek en dan weer zal de klemtoon liggen op praktiese konsekwenties.

Kortom, deze studie tracht een bijdrage te leveren tot een beter verstaan van het verschijnsel van het thuisloos bestaan, wat tegelijk ook betekent een nieuwe mogelijkheid om het religieuze leven binnen de Kerk anders en beter te begripen.

1.1. Terreinverkenning

In de handboeken van de godsdienstwetenschappen wordt de levensvorm van de heilige mensen die aangeduid worden als monniken, kloosterlingen, thuislozen, onderscheiden van andere heilige mensen, als profeten, wijzen, zieners, koningen, priesters en schriftgeleerden.²⁾ Het verschijnsel van het thuisloos bestaan of religieus leven wordt binnen de verschillende disciplines van de godsdienstwetenschap onderkend en afgebakend. Tegelijk dient opgemerkt te worden dat deze onderscheidingen niet elkaar uitsluitende categorieën vormen.³⁾ Een thuisloze kan én een wijze én een priester zijn. Maar dat doet er niets aan af, dat de religieus een verschijnsel apart is en dat de monnik een eigen omschrijving vereist. Het gaat hier niet om een staties begrip, dat overal evenzeer gewaardeerd wordt, maar wel om een levensinspiratie, die door de loop van de geschiedenis heen zeer sterk blijkt te zijn.

De monnik wordt zozeer als prototype van de godsdienstige mens gezien, dat de thuisloze in de godsdienstwetenschap de naam homo religiosus gekregen heeft.⁴⁾ Voorbeeldig is dit type mens omdat hier de totale overgave van de godsdienstige mens en daarmee de radikale kwetsbaarheid van de gelovige mens goed zichtbaar wordt. De religieus heeft zich totaal verplicht aan zijn belijdenis, zijn godsdienstige overtuiging; dit engagement is zo nauw, dat eigenlijk leven en bekentenis samenvallen. Immers, twijfel omtrent de zin van zijn godsdienstige levensovertuiging doet de monnik zijn levensvorm ipso facto opgeven. Vernieuwing of verandering in het in-

zicht van een godsdienstige gemeenschap raakt allereerst de homo religiosus, die zijn hart aan de godsdienstige visie van deze gemeente verpand heeft. De thuisloze is een soort graadmeter aangaande de ontwikkelingen in het godsdienstige leven, binnen een gemeenschap, de waardering van en voor het religieuze leven zegt iets over de godsdienstigheid in het algemeen.

De ene godsdienstige grondinspiratie drukt zich uit in verschillende gestalten, die onderling een zekere samenhang hebben. Iedere godsdienst is een polymorf verschijnsel, één geheel dat in zijn veelvormigheid iets wil uitzeggen over één levensovertuiging. Dit is het pluralisme dat iedere godsdienst kenmerkt, dat voor de godsdiensten in het algemeen wel kan verschillen maar daarin het verschil in grondinspiratie zichtbaar maakt. Iedere godsdienst vormt een structureel geheel, dat bestaat uit elementen als de heilige plaats, de traditie, charismatische en een levende gemeenschap.⁵⁾ De term polymorf bedoelt deze vorm van pluralisme binnen de godsdienst, het thuisloos bestaan is een vorm die binnen het grotere kader van de godsdienst zijn eigen rol speelt.

De religieus of thuisloze wordt door de godsdienstwetenschappers met verschillende namen aangeduid. Er is sprake van monniken, kloosterlingen, eremieten, anachoreten, coenobieten, kluizenaars en mendikanten. Het gaat hier om een veelvormig verschijnsel, dit roept wederom enige vraagtekens op. Er treedt een pluralisme op, waarvan men zich afvragen moet of het een pluriform gegeven is of dat het louter gaat om veelheid in de zin van multipleks. Gaat het in dit geval om verschillende varianten op één verschijnsel, die onderling een zekere samenhang vertonen, dus werkelijk om een veelvoudigheid van één levensvorm?⁶⁾

Dit fenomeen wordt aangeduid met pluriformiteit, als de mogelijke varianten op één grondformule, één karakteristiek, identiek en beslissend voor de verschillende verschijningsvormen. Het louter naast elkaar staan van steeds dezelfde gestalten, zoals de ringetjes in een malenkolder, de pure herhaling van hetzelfde verschijnsel zonder veel interne samenhang is de multiplisiteit, de veelvoud, waarbinnen ternauwernood enige structuur te onderkennen is. Deze terminologie dient om de vraagstelling van dit onderzoek te verduidelijken. De verschillende varianten van het religieuze leven worden in de godsdienstwetenschappen samengevat onder één categorie van heilige mensen. Gebeurt dit op basis van enkele toevalligheden, of kan men stellen dat dit geschiedt op basis van een oergegeven, dat ten grondslag ligt aan iedere vorm van thuisloos bestaan?

Men zou de problematiek kunnen toespitsen in de richting van een samenhang tussen de verschillende vormen. Zou men in de 'Formgeschiede' van het thuisloos bestaan bijvoorbeeld een zekere dialektische ontwikkeling mogen zien, dan zou men in het ruimtelijke naast elkaar van religieuze instituten ook een zekere structuur kunnen ontdekken. Dan worden de namen als eremiet, anachoreet, coenobiet, monnik en kloosterling, de aanduiding voor het pluriforme verschijnsel van het religieuze leven. Speelt het thuisloos bestaan binnen één godsdienst in al zijn variëteiten uiteindelijk eenzelfde rol en kunnen daarom de godsdienstwetenschappen de verschillende fenomenen terecht onder één noemer brengen?⁷⁾

Een volgende probleem rijst dan meteen, omdat men in de afbakening zelfs niet stilstaat voor de grenzen van één godsdienst. Moet de rol van de religieus niet variëren overeenkomstig zijn godsdienst? Of kunnen wij toch nog spreken over één verschijnsel door de godsdiensten heen?

De religieus wordt een heilige genoemd dat wil zeggen hij representeert in zijn leven heel uitdrukkelijk iets van de godsdienstige inspiratie en dat houdt in, dat alle mensen met eenzelfde levensovertuiging in deze heilige hun levensbeschouwing herkennen. Op karakteristieke wijze openbaart zich in de religieus dezelfde godsdienstige oorsprong, die ten grondslag ligt aan de tempel, de priester, het gebed, de heilige boeken, of aan de mystiek. Als mensen deze gestalte als heilig aanvaarden, zoals men het heilig huis de heilige tijd erkent dan is het zinvol dit fenomeen nader te bezien omdat het hier gaat om de godsdienst in vlees en bloed, in de kracht van het leven. Nu gebeurt dit binnen de verschillende godsdiensten, binnen de verschillende polymorfe verschijningsvormen van de ontmoeting van de mens met het goddelijke. Ontmoet de godsdienstwetenschapper hetzelfde verschijnsel binnen verschillende polymorfe structuren dan wordt de kwestie nog complexer. Bestaat er een oerfenomeen dat door de godsdiensten heen zichzelf blijft, dringt de pluriformiteit van het thuisloos bestaan door de polymorfe structuren heen, strekt zich de gestalte van het religieuze leven over verschillende godsdiensten uit als variant op een oervorm? ⁸⁾

In het licht van dit godsdienstwetenschappelijk gegeven wordt duidelijk, waarom het zinvol is zich intensief met het religieuze leven bezig te houden. Het gaat om het ontleden van een verschijnsel, zoals men ook de opzet en structuur van een tempel kan analyseren, zelfs zonder directe kennis van de aldaar gebruikte symboliek. De anatomie van de tempel kan al meteen enig inzicht verschaffen over de kultus, maar, daar de eredienst een soort gemeenschapsgebeuren is, wordt daarin tevens iets duidelijk van de samenleving. Als men de betekenis van de symbolen kan achterhalen, het liefst uit de tempel zelf, of uit de voorschriften voor de bouw of soortgelijke documenten, dan wordt het inzicht in de tempelstructuur nog groter.

Kan dit alles zonder de kennis van de teologie, de filosofie die toch achter de bouw van zo'n tempel staat? Een juiste kennis van de levensbeschouwing helpt natuurlijk, want de tempel hangt ten nauwste met deze visie samen. Er is echter ook een nadeel, dat gevormd wordt door de verschillende interpretaties aangaande de leerstellingen die men introduceert. De tempel is in deze een goed voorbeeld, want veel blijft in de discussie onzeker omtrent het sociaal of individualistisch karakter van een kultus. De analyse van tempelarchitectuur en de plaats van dit gebouw in de ruimtelijke ordening van de woonplaatsen maakt direct inzichtelijk dat de problematiek beter gesteld zou kunnen worden ⁹⁾ Bovendien wordt te vlug vergeten dat de tempel zelf behoort tot de manifestatie van het heilige, dat de godsdienstige mens zich in deze ruimte als godsdienstig geïnspireerd ervaart. Hetzelfde geldt voor de heilige mens, die de thuisloze is, deze mens wordt ervaren als de manifestatie van de heilige of het heilige. De religieus is een duidelijk afgebakend verschijnsel en tegelijk is hij zelf een godsdienstig mens. Als heilige staat hij als het ware tegenover de 'huisgenoten van het geloof' als godsdienstig mens behoort hijzelf ook tot die huisgenoten. Zoals de analyse van de tempelarchitectuur of de mytologie, de scheppingsverhalen inzicht kan geven, zo ook een ontleden van de structurelementen van het thuisloos bestaan.

Het is hier een levende mens die gezien wordt als een manifestatie van het heilige en tegelijk is deze heilige mens ook aanhanger van een godsdienst. De thuisloze maakt iets zichtbaar van de inspiratie van de polymorfe structuur waartoe hij behoort. Maar als het verschijnsel van het religieuze leven in verschillende godsdiensten gevonden wordt, rijst dan niet terecht de vraag naar één oervorm, die in de verschillende structuren gestalte krijgt. Gaat de pluriformiteit van dit verschijnsel verder dan het kader van een godsdienst, zet deze pluriformiteit zich door de verschillende polymorfe structuren voort?

1.2. Wijze van benadering

De methode om deze problematiek te behandelen moet uitgestippeld worden. Deze weg moet leiden van de konkrete werkelijkheid van het thuisloos bestaan tot een dieper inzicht en verstaan van de godsdienstige inspiratie. Door de verschijnselen te ordenen, door er een zekere samenhang in te konstateren, kan een beter begrip voor de heilige mens tot stand komen. Dit onderzoek kan beperkt worden tot één godsdienst en vanuit de eigen plaats binnen de polymorfe samenhang komen tot een specifieke rol van het thuisloos bestaan.

Een vergelijking die over de grenzen van één godsdienst heen gaat, kan bijdragen tot een nog beter verstaan van deze godsdienstige gestalte. Binnen de godsdienstwetenschap tekent zich een discipline af, die zich juist met deze kwestie bezig houdt. De vergelijkende godsdienstmorfologie is het eerste hulpmiddel waarvan in deze studie gebruik gemaakt wordt, mede omdat deze methode op wetenschappelijk en theoretisch niveau dezelfde weg bewandelen moet, als de zendeling in het missieveld gaat.¹⁰⁾

De morfologie is een term, die uitvoerig door *K. Goldammer* omschreven werd en die door hem afgebakend werd van de godsdienstfilosofie, de godsdienstfenomenologie, de godsdienstgeschiedenis, de godsdienstpsychologie en de godsdienstsociologie. Met *Goldammer* kan men bezwaar aantekenen tegenover overdreven neologismen, maar toch ontkomt hijzelf niet aan de noodzaak om zijn methode uitdrukkelijk te benoemen. Deze methode heeft als voordeel dat hij de wetenschapper het dichtst bij de missionaris brengt en daarnaast welhaast de sterkst 'verstoffelijkte' discipline onder de godsdienstwetenschappen is. Deze discipline tracht het sterkst de spanning tussen de konkrete werkelijkheid en het verstaan ervan te overbruggen, het is bijna de uiterste poging om het verstaan te materialiseren.¹¹⁾ Deze spanning zal nooit overwonnen worden, maar de morfologische methode levert het grote voordeel dat deze spanning als het ware van binnenuit beleefd kan worden.

In deze studie wordt dankbaar gebruik gemaakt van de methode zoals deze door *K. Goldammer* beschreven wordt. De methode die gehanteerd wordt, is vooral een toepassen van de resultaten van de vergelijkende godsdienstmorfologie op de indische werkelijkheid. In aansluiting daaraan volgt een beschouwing over de christelijke experimenten, waarmee de term vergelijkende morfologie alleen binnen India gerechtvaardigd wordt. Deze keuze is gebaseerd op de eigen doelstelling van de christelijke experimenten, namelijk om direkte aansluiting te vinden bij de hindoe-vormen van het religieuze leven. De gang door dit materiaal leidt automatisch tot diepere bezinning over de betekenis van het religieuze bestaan binnen het hindoeïsme én binnen het christendom, over de pluriformiteit van het verschijnsel doorheen het christendom en hindoeïsme. De continuïteit en de diskontinuïteit van het religieuze leven komen dan noodzakelijk ter discussie. De dialoog heeft nu echter een konkrete inhoud gekregen, een konkrete categorie binnen het godsdienstig leven komt ter sprake.

De teoloog zal moeten vaststellen, of de resultaten van dit onderzoek hem tot een beter verstaan van het religieuze leven brengen. Misschien zal de teoloog zelf tot de konklusie komen, dat de kennisname van het thuisloos bestaan in andere godsdienstige tradities niet alleen broodnodig is, maar zelfs noodzakelijk is om in de huidige wereld tot een aangepast begrip van religieus leven te komen.¹²⁾ Ook al zou men moeten stellen, dat deze ontmoeting weliswaar noodzakelijk maar nog niet voldoende

de is om de stand van de volmaaktheid in deze tijd zinvol te duiden, dan zegt deze ontdekking toch meer dan zo voor de hand ligt. Als de konfrontatie tussen de godsdiensten werkelijk een verheldering brengt in het eigen zelfverstaan van een godsdienst, als deze ontmoeting zelfs het karakter van een zekere noodzakelijkheid blijkt aan te nemen, dan dwingen de konkrete resultaten van wetenschappelijk onderzoek en missiewerk nader in te gaan op de onderlinge verhouding tussen de godsdiensten. De betrekking tussen christendom en niet-christelijke godsdiensten wordt konkreet toegelicht, over het missiewerk wordt dan een fundamentele uitspraak gedaan. De verworven inzichten dragen bij tot een nieuwe zelfverwerkelijking van de Kerk in deze tijd, in dit geval ook van een onvervangbaar element in het missiewerk, het religieuze leven.^{1 3)}

Een vergelijking met de natuurwetenschappen kan deze uiteenzetting omtrent de methode verduidelijken. Daar is de morfologie de leer van de vorm en de bouw van organismen. Tot taak van de morfologie behoort ook het rekonstrueren van een dier uit een of meer gevonden organen, als beenderen of tanden. Door het ontwerpen van modellen tracht men de historische werkelijkheid zo nauwkeurig mogelijk te benaderen. Het beest alleen is niet het enige resultaat, met het registreren van de aanwezigheid van een dier in een bepaalde streek wordt ook iets gezegd over het leefklimaat in een bepaalde tijd op de plaats van opgraving. De ene kies, het ene organisme zegt iets over de samenstelling en structuur van het hele dier.

Het ene orgaan draagt in zich de kenmerken van het hele beest, dat wil zeggen dat de polymorfe totaliteit op de een of andere manier het orgaan beïnvloedt. Dezelfde vorm ligt ten grondslag aan het geheel en aan de samenstellende delen, daarom kan men van één onderdeel tot het geheel komen. Tegelijk kan een vergelijkend onderzoek inzicht geven en ook daaruit valt informatie te verkrijgen over de specifieke functie van één enkel orgaan. De kies biedt enerzijds de aanzet tot verdergaand onderzoek in de richting van de kaak, het hele dier, anderzijds via de mondholt tot een beter inzicht in de betrekking van dit ene orgaan tot de buitenwereld. Onder het laatste aspekt ligt de nadruk op de veelzijdige mogelijkheden van het ene orgaan bij de verschillende dieren, de pluriformiteit, niet alleen binnen het gebit van één dier, maar ook bij verschillende diersoorten. Blijft de morfologie binnen één diersoort dan kan de ontwikkeling van het gebit een zeer goede maatstaf zijn om de geschiedenis van het dier te volgen. Dit gebeurt op basis van een zekere pluriformiteit binnen de historische ontwikkeling van het dierlijk orgaan. De morfologie komt zo dicht bij de gedragsleer, de ethologie, maar blijft ervan onderscheiden, omdat uitgangspunt en methode verschillen.

De morfologie legt het aksent op het onderzoek en het begrip van binnenuit, de gedragsleer legt nadruk op de relatie van dit dier met de hem omgevende wereld. De morfologie tracht te duiden dat er tussen de kiezen een zekere structurele samenhang is en dat een gebit niet alleen een stel tanden of kiezen naast elkaar is, maar één geheel vormt. Met deze vergelijking is het mogelijk te verduidelijken, wat godsdienstmorfologie met de woorden polymorf, pluriform en multipleks bedoelt. Polymorf beantwoordt aan de variëteit in organen, pluriform zegt de varianten van één konkreet orgaan en multipleks betekent alleen allemaal gelijksoortige dingen naast elkaar, omschrijft een dier als een hoop cellen naast elkaar. Met deze toelichting komt de taak van de godsdienstmorfologie naar voren. Met name wordt zij in haar relatie tot disciplines als godsdienstgeschiedenis, -psychologie of -sociologie duidelijk afgebakend. De filosofie en de fenomenologie, zoals ze binnen de godsdienstwetenschap

pen beoefend worden, zou men naar aanleiding van deze illustratie al te simplifiserend aldus kunnen omschrijven: een kies of tand zegt bijten, bijten zegt vreten of opgevreten worden, leven is een struggle for life. Wat is de betekenis van de mens, van het leven in deze strijd om het bestaan? Het zou al te gemakkelijk zijn de fenomenologie en de filosofie hiertoe te willen beperken. De eerste discipline levert werkelijk een bijdrage om verschijnselen beter te verstaan, de tweede is nog ingrijpender, omdat de filosofie de morfoloog krities beoordeelt. Het is de bezinning op de grondslagen van een wetenschappelijke methode, die ook werkelijk de aandacht verdient.¹⁴⁾

Deze toelichting dient om de methode van de godsdienstmorfologie en daarmee de opzet van deze studie nader te omschrijven. En dat is het verschijnsel van het thuisloos bestaan van binnenuit analyseren om zo beter door te dringen tot het karakteristieke en oorspronkelijke kenmerk van deze gestalte. Hiermee wordt dan tevens de aanzet geboden om vanuit één pluriform verschijnsel de polymorfe structuren van de godsdiensten in hun grondinspiratie beter te leren kennen. De morfologie biedt tevens de mogelijkheid om én resultaten uit de wetenschap én ervaringsgegevens uit het missieveld samen te brengen en zou op verschillende gebieden toegepast kunnen worden. Deze vorm van case-studies zou een verheldering kunnen brengen en wel doordat men op basis van concrete gegevens tot de uiteindelijke inspiratie tracht door te dringen. Deze mogelijkheden reiken van vergelijkende literaire Formgeschiede tot een struktuuranalyse van godsdienstige gemeenschappen.

In al de gestalten ligt één en dezelfde inspiratie aan de wortel van hun bestaan en studie van ieder verschijnsel moet uiteindelijk steeds weer bij die éne bron terugkomen. Zo biedt de morfologie een rijk veld aan mogelijkheden, maar men kan de grenzen van een bepaalde godsdienst overschrijden en in een vergelijkende godsdienstmorfologie verder pogen door te dringen om tot de volle betekenis van een bepaald fenomeen te geraken. Voor de overgang van de ene godsdienst naar de andere kan de missiologie de bijdrage leveren, als de wetenschap waarin beschreven wordt hoe de christenen zich in de konkrete situatie aan een andere godsdienstige traditie pogen aan te passen. De moeilijkheden van zo'n procedure kunnen relevant zijn, want de christenen proberen immers een konkrete levensvorm uit een andere godsdienst in hun eigen gelovige visie te integreren. De crisis die uit deze ontmoetingen ontstaat, biedt de vruchtbare bodem voor een diepgaand onderzoek en in deze tijd is het juist deze crisis, niet alleen in de zogenaamde missielanden, maar in heel de christelijke wereld, die een onderzoek naar de betekenis van thuisloos bestaan aktueel maakt.

1.3. Een pluriform verschijnsel

Het religieuze leven is een konkreet fenomeen dat in het godsdienstig leven een belangrijke rol speelt. Een drietal erkende boekwerken maken duidelijk dat het om een kompleks gegeven gaat. Hierin worden overzichten geboden van die muslims, hindoes en katolieken die onder de kategorie van religieus leven vallen. Er worden hele stambomen van religieuze tradities opgezet waarbij de onnauwkeurigheid in het werk over de hindoes het grootste is.¹⁵⁾ Binnen het kader van deze grote godsdiensten wordt het thuisloos bestaan als één kategorie gezien. Kloosterlingen kunnen elkaar bestrijden aangaande een filosofiese en theologiese interpretatie zonder dat ook

maar een moment getwijfeld wordt aan de religieuze levensstaat

In de zendingsactiviteiten van de verschillende godsdiensten nemen de religieuzen bovendien een belangrijke plaats in, de thuislozen lijken zeer geschikt om de godsdienstige inspiratie naar buiten uit te dragen. De stand van de volmaaktheid schijnt een ideale levensvorm te zijn om verder te onderzoeken, omdat de religieus niet alleen de inzet en inhoud van de dialoog wordt, maar ook omdat de thuisloze een onvervangbaar element in het zendingswerk schijnt te vormen. Dit maakt het fenomeen nog boeiender. En de vraag komt vanzelf op of deze bruikbaarheid iets te maken heeft met de wezenlijke kenmerken van deze levensstaat. Is er een verband tussen het universele verschijnsel en zijn rol in de missie-activiteiten van de grote godsdiensten?

De inhoudsopgave van een groot aantal godsdienstwetenschappelijke handboeken maakt duidelijk, dat het thuisloos bestaan door godsdienstwetenschappers als een verschijnsel gezien wordt, dat terug te vinden is in verschillende godsdiensten. Het religieuze leven is een aparte categorie onder de heilige mensen. Een blik in het register van de geschiedenisboeken bevestigt dit gegeven, ook de historici vatten de verschillende kloosterlingen onder een noemer samen. De grote encyclopedieën verzamelen onder steekwoorden als monnik en religieuze ordes wat er in verschillende godsdienstige tradities over het thuisloos bestaan gezegd wordt.¹⁶⁾ Daar valt tevens op dat dit fenomeen kennelijk alleen in de grote godsdiensten optreedt. De zogenaamde wereldgodsdiensten schijnen zo gestructureerd te zijn, dat de religieuze levensstaat als een aparte vermeldenswaardige categorie geregistreerd wordt.

Enige nadere bepalingen worden opgesomd. Er is meestal sprake van een zekere ascetische levenswijze, men is bereid om zich iets te ontfegen. Daaronder vallen op het afstand doen van bezit en het niet leven in een huwelijksband. De religieuzen worden niet meer bepaald door de strijd om het bestaan, maar door de waarden uit een andere wereld.¹⁷⁾ De monniken schijnen zich graag in randgebieden op te houden, alleen of in groepen.¹⁸⁾ Van de andere kant oefenen de kluizenarijën of kloosters toch weer aantrekkingskracht uit op de godsdienstige mens, zozeer dat steden hun naam aan het woord klooster ontlelen.¹⁹⁾

Grote groepen kloosterlingen zijn te verdelen overeenkomstig hun levenswijze als eenling of in een groep, vast aan een plaats gebonden of vrij rondzwervend, levend van handwerk of aalmoes. Ook al kunnen kloosters opslagplaatsen van rijkdom worden, de monniken zelf blijven altijd bezitloos. Over het algemeen besteden thuislozen aandacht aan gebed of meditatie of kontemplatie, waarvan de betekenis nogal uiteen kan lopen. Dit is een summier overzicht, waarin de meeste godsdienstwetenschappers elkaar vinden. Als de thuisloze aan deze beschrijving voldoet, dan wordt hij gerangschikt in deze categorie van heilige mensen, dat wil zeggen dat hij door de godsdienstige medemens als heilige mens erkend wordt.

1.4 De thuisloze als heilige mens

Wanneer wordt iemand of iets als heilig aanvaard, als manifestatie van het of de heilige? Een kwestie, waaraan men vaak te vlug voorbygaat, is precies dit aanvaarden. Hoe verloopt dit proces? Immers enige onder de grote godsdienststichters werden tijdens hun leven niet of ternauwernood geaccepteerd door hun tijdgenoten. Jezus, Boeddha en Mohammed hebben de nodige weerstand moeten overwinnen. Ook onder de grote profeten zijn figuren te vinden, van wie werkelijk gezegd kan

worden dat een profeet in eigen land niet geëerd wordt. Buitengewone gaven roepen gewoonlijk moeilijkheden of misverstanden op.

In zijn verschijnen draagt een manifestatie van het heilige een verrassend element met zich mee, dat mensen aantrekt of afschrikt. De laatste reactie schijnt veel sterker te zijn, als het om iets nieuws gaat. Nonchalance kan er ook zijn en deze verwisselt men vaak met een tolerante houding. Tolerantie is een zeer moeilijk te bepalen begrip, ten bewijze daarvan staat alleen al de hoeveelheid literatuur over het onderwerp tolerantie en waarheid in de godsdienst. Aanhangers van de ene godsdienst kunnen tempels, heilige plaatsen van een andere godsdienst voorbij gaan zonder dat het hen raakt. In plaats van woede, geraaktheid komt hier een soort ongevoeligheid. De manifestatie van het heilige wordt hier door deze zelf toch ook godsdienstige mens niet waargenomen.²⁰⁾

Er moet een onderscheid gemaakt worden: gewoonlijk spreekt men over de ervaring van 'het heilige', zoals dat in navolging van R. Otto beschreven wordt, maar hier gaat het om de ontmoeting met de konkrete manifestatie van het heilige, met name de heilige mensen. Het duidelijkste voorbeeld van een menselijke reactie op heilige mensen is de procedure van de heiligverklaring in de rooms-katolieke kerk, alsook de commissies aan wie de beoordeling van verschijningen, visioenen en dergelijke overgelaten worden. In het eerste geval wordt de heiligheid erkend, dat hier volgens de normen van diezelfde katolieke kerk sprake is van een heilige mens; in het tweede geval gaat het om de bevestiging van de geloofwaardigheid van een wonder, verschijning. De advocaten pro en kontra zijn typerend voor de menselijke reactie, de hele procedure weerspiegelt het konflikt dat door de manifestatie van het heilige wordt uitgelokt. Een heilige vindt persoonlijk enige aanhang, maar tegelijk is hij meestal een teken van tegenspraak en vindt verzet. Deze tegenstand kan de heilige voor rechtbanken sleuren, kan tot vervolging leiden, maar uiteindelijk blijkt de inspiratie die van deze mens uitgaat toch sterker en overleeft de weerstand. In de katolieke kerk was de heiligverklaring vroeger allereerst een bevestiging van een al langer bestaande traditie. De manifestatie van het heilige vertoont een levenskracht die het verzet overleeft. Ook al blijkt deze verschijning een teken van tegenspraak, toch dwingt deze gestalte door zijn vitaliteit een zekere erkenning af ook van zijn tegenstanders.

De ontwikkeling van de apologetiek illustreert eveneens het verschijnsel van het aanvaarden. Stond eerst de polemiek bovenaan, later wordt dit een zekere tolerante houding en uiteindelijk spreekt men over dialoog. De uiterst vijandige houding tegenover andere godsdienstige tradities veranderde in een meer open kijk op zichzelf en de ander. Een positieve waardering voor een andere levenshouding behoeft geen afbreuk te doen aan iemands eigen levensovertuiging. Integendeel de andere traditie kan een zeer welkome bijdrage leveren tot een betere visie op zichzelf. Zo spreekt men vandaag liever over fundamenteel-theologie als het erom gaat duidelijk te maken wat geloven is in de christelijke kerken. Daarnaast zijn de godsdienstwetenschappen binnen de theologische fakulteiten terecht gekomen om een betere mogelijkheid te bieden om theologie te bedrijven. De vijandigheid jegens de andere godsdiensten is omgeslagen in een zekere waardering, men kan zelfs zeggen in een erkennen van de oorspronkelijkheid van de feitelijke godsdiensten.²¹⁾ Hier heeft een soortgelijke doorbraak plaatsgevonden als voor ieder nieuw godsdienstig fenomeen geldt. Het kost de nodige moeite om oprecht de heiligheid van andere godsdiensten te erken-

nen. Nu is men zelfs bereid mee te werken om de werkelijke inspiratie zo goed mogelijk aan de oppervlakte te brengen. ²²) Wat hier binnen de konfrontatie van de godsdiensten geschied is, gebeurt op kleinere schaal met iedere manifestatie van het heilige. Ook de heilige mens moet deze moeilijkheden overwinnen, ook de categorie van de thuislozen.

De godsdienstwetenschappen beginnen meestal na deze fase, ze gaan uit van de categorie als heilig aanvaard zijnde, ook de morfologie doet dit. In haar analyse zal zij echter moeten teruggrijpen naar het begin, maar het is een teruggaan bij vormen die nu als heilig aanvaard zijn. De morfologie tracht juist die elementen die de heiligheid bepalen, in het prille begin terug te vinden. Het is eigenlijk de eerste moeilijkheid die de missionaris ontmoet in zijn werk, ook de missionaris die als religieus het bijzondere eksperiment aangaat de dialoog om te zetten in het samenleven van alle dag met thuislozen van andere godsdienstige tradities. Dit is het eerste grote obstakel dat overwonnen moet worden, maar dat door de wetenschappers al te vlug over het hoofd gezien wordt. De godsdienstwetenschappen vertellen ons, dat er een fenomeen is dat vrijwel in alle grote godsdiensten aanvaard is, en dat is de religieuze levensstaat.

2. DE PARADOKS VAN HET INSTITUUT VAN DE UITZONDERING

'Das Paradoks der organisierten Ausnahme', dit is een definitie die de betekenis van het religieuze leven tracht te omschrijven.²³⁾ Het gaat hier werkelijk om een tegenspraak: thuisloos bestaan is de wereld verlaten of verzaken, maar tegelijk gebeurt dit op een wijze die aanvaard en erkend wordt door de maatschappij. Uitzondering is altijd een uitzondering op iets en zo nodigt dit woord al meteen uit om aan te geven waarop men nu eigenlijk een uitzondering wil maken.

Het menselijk bestaan wordt gekarakteriseerd door bouwen, wonen, kortom door cultuur in de ruimste zin van het woord. De mens schept in de ruimte die voor hem ligt, een zekere orde en daardoor een geborgenheid waarbinnen hij zich thuisvoelt.²⁴⁾ Deze geborgenheid, dit thuis wordt bepaald door twee elementen, de voorgegeven situatie en de mens, die deze situatie in zijn greep krijgt. De mens krijgt hierdoor greep en vat op de wereld, hij schept zich een vast punt in deze wereld, van waaruit hij alles kan overzien. De mens heeft een vaste plaats nodig in deze wereld, een standplaats, waaraan hij dan ook gebonden is. Anderzijds biedt ditzelfde punt hem de mogelijkheid rond te kijken.

Het vluchtelingenprobleem betekent niet alleen het verlies van een huis, van vier muren, maar door het verlies van zijn vaste standplaats stort voor de mens de hele wereld ineen. Dan verliest de mens ieder overzicht en ook ieder uitzicht op een nieuwe toekomst. Het leven wordt een totale wanorde, er is geen ordening meer in het leven en de mens voelt zich helemaal uitgeleverd aan de ongeborgenheid. Er is geen wet meer, waar men zich op kan beroepen; de burgerlijke wet is een uitdrukking van die geborgenheid van de menselijke samenleving. Vanuit één vaste plaats kunnen lijnen getrokken worden en openen zich voor de mens perspectieven. Als godsdienstig symbool van die geborgenheid wordt de heilige steen, de tempel opgericht. Ook in de tijd bakent de mens een heilige tijd af, die hem de mogelijkheid geeft te vieren wat 'in die tijd, in illo tempore' gebeurde.²⁵⁾

Heel de kultus is daar uitdrukking van, de kultus is de viering van de geborgenheid, die door deze cultuur geboden wordt. Daarom spreekt de kultus over de beleving van de verhouding tussen god, wereld en mens.²⁶⁾ De thuisloze is de levende getuige die alles verlaat, have en goed, gedreven door een inspiratie die hem in staat stelt vrijwillig de gevestigde orde te verlaten om in ballingschap te gaan.²⁷⁾ Hij wordt 'civic dead', dat is dood voor de burgerlijke wet.

Twee elementen zijn hier echter van groot belang: de vrijwilligheid en de inspiratie die de religieus aanzet alles te verlaten. Hier ligt nu juist het verschil met de vluchteling, de ontheemde, de balling, outcast en destitute. Dit uittrekken uit de bestaande orde duidt aan, dat deze maatschappij nog niet af is, dat de uiteindelijke geborgenheid elders ligt. Daarom durft de religieus deze wereld te verlaten. Niet dat hij die andere geborgenheid heeft, maar zijn gang legt er getuigenis van af, dat hij vertrouwt en gelooft dat er een nieuwe geborgenheid te vinden is.²⁸⁾ Zo is de thuisloze altijd zelf godsdienstige mens, hij deelt in de godsdienstige overtuiging van de huisgenoten,

maar tegelijk wil hij vrijwillige uitzondering zijn en plaatst hij zich zo tegenover de huisgenoten

2 1 1 De religieus en de gemeenschap

De mens verlangt naar blijvende geborgenheid, maar tenslotte moet hij ervaren, dat het huis waar hij woont slechts een gebroken weerspiegeling is van de uiteindelijke geborgenheid. De thuisloze geeft alles weg en sterft daarvan af om het uiteindelijke na te streven. De religieus wordt getypeerd door dit 'streven naar', door het open maken van de deur van het huis. De thuisloze wordt gekarakteriseerd door het feit dat hij de drempel over durft, zichzelf daarmee openstellend voor het nieuwe en de samenleving er op wijzend, dat er een opening is. De thuisloze zelf heeft een inspiratie nodig om de drempelvrees te overwinnen. Deze inspiratie zou kunnen zijn de ontevredenheid terecht of ten onrechte, met deze godsdienstige maatschappij, het kan zijn de drang naar avontuur, de ontdekkingslust, de aantrekkingskracht van een nieuwe, andere wereld. Of deze stap profetie of wijs is of er een zich bewust richten op de toekomst of harde kritiek op het heden mee ingesloten is, dat kan allemaal, maar dat doet hier niet ter zake. De enige konklusie luidt dat deze stap zegt dat er een elders, een anders mogelijk is en dat het huis daarom niet af of alles is, omdat deze geborgenheid blijkbaar niet alles omvat. Er blijkt steeds weer een nieuwe deur of venster te zijn met daarachter een nieuwe ruimte.

In een beeld uitgedrukt wil dit zeggen: de religieus is als een uitkijk in het kraaienest of de verkenner buiten de vesting. Zij zeggen op de eerste plaats dat de beslotenheid van schip of burcht niet de hele wereld is. Tegelijk wordt hun bestaan gekarakteriseerd door de eenzaamheid van de wachters op de muur, uitziend naar de dageraad, door de gesteldheid van de verkenner, die de ekspeditie waarschuwen moet. Het is deze in zekere zin noodzakelijke afzondering die om durf vraagt waarin de karakteristiek van de thuisloze te voorschijn komt. Met name geldt dit als er nog geen resultaten geboekt zijn en men eigenlijk nog helemaal niet weet, wat men verwachten moet. De religieus is een charismatikus, omdat deze levenshouding een inspiratie veronderstelt die anders dan gewoonlijk naar buiten treedt. Hetzelfde kan over de hele godsdienstige gemeenschap uitgezegd worden, maar de thuisloze geeft dit op specifieke wijze aan en wordt daarom als heilige mens aanvaard.

2 1 2 God en de thuisloze

De term 'het heilige' is gewoonlijk de uitdrukking om god en het goddelijke weer te geven. Verruiming van de betekenis van het woord god naar het heilige beoogt het gebruik van een terminologie die niet zo belast is met vooroordelen.²⁹⁾ Hier speelt de problematiek mee, waar de fenomenoloog steeds weer voor komt te staan. Hoe komt men er toe een term te ijken?

Daaruit vloeien meteen praktische problemen voort, als men godsdiensten gaat betitelen als wijsheidsgodsdienst en profetiese levenshouding. Nog groter wordt de moeilijkheid als men deze onderscheidingen als elkaar uitsluitende distinkties tracht te gebruiken. Bezinning op het woord wijze en profeet brengt ons naar het verre en nabije oosten. China en India worden gezien als landen met wijze godsdiensten, de islam en het jodendom representeren de profeten. Nu is dit een voor zichzelf spre-

kende zaak, omdat juist de wijze in China en de profeet in Israel gevonden wordt. Lokaal komt een godsdienstig verschijnsel naar voren, dat echter ook elders relevant kan worden en een hulpmiddel kan zijn om fenomenen die zich daar voordoen te duiden. Bekende voorbeelden zijn woorden als tabu, mana, orenda. De godsdienstwetenschapper herkent in deze termen iets dat in ruimere zin gezegd kan worden. Nog sterker wordt deze toepassing, als termen ontleend worden aan de theologie, aan de zelfreflexie van een godsdienst. Daartoe behoren woorden als profeet, maar meer nog het heilige, gans andere. Een kritische studie van het ontstaan van deze terminologie zou wel eens een grote verheldering kunnen brengen in het begrip voor de wisselwerking van de godsdiensten onderling. In het geval van het heilige bijvoorbeeld speelt een ervaring uit het christelijk milieu mee, die significant blijkt te zijn voor andere godsdiensten, altans voor de godsdienstwetenschappelijke aanduiding van bepaalde fenomenen. Hier komt dan nogmaals de betekenis van de vergelijkende godsdienstmorfologie naar voren³⁰⁾. Zo betekent in dit kader het tegenover elkaar stellen van wijze en profeet, en wel als contrair of contradictoir, het tegen elkaar in het veld brengen van de Chinese godsdiensten en de Joodse en Islamitische traditie. Dit is een pure tautologie, omdat men wijze en profeet juist als karakteristieke heiligen van de beide overleveringen gevonden heeft. Anders moet men bewijzen dat er binnen China geen profeten te vinden zouden zijn, binnen Israel geen wijzen. Het boek van de wijsheid maakt dit onderscheid dan ook meteen aanvechtbaar.

In verschillende polymorfe structuren komen bepaalde gestalten beter tot hun recht, daarom vallen ze binnen een bepaalde godsdienst meer op. De godsdienstwetenschapper ontleent aan één godsdienst de duidelijke gestalte van een heilige mens en tracht deze heilige elders terug te vinden. De vergelijkende godsdienstwetenschap is het zichtbare bewijs van de mening, dat deze methode zeer wel mogelijk is.³¹⁾

Zo wordt het woord 'heilig' uit één polymorfe structuur genomen en wel om een zeer speciale ervaring weer te geven, om de beleving van een godsdienstige ontmoeting te beschrijven. Heilig kon in oude tijden in de westerse cultuur evengoed vervloekt betekenen, dat wil zeggen geladen met een onbekende kracht. Die kracht kan ten goede of ten kwade zijn, de mens kan er schade of baat bij vinden. Bezetheid kan in een godsdienst teken van heiligheid, in een andere structuur teken van vervloeking zijn. Daaruit volgt direct hoe begrippen als rein en onrein uitleg behoeven. Categorieën als morele en rituele schuld hangen af van de polymorfe structuur. Heilig duidt binnen de godsdienstwetenschappen de ervaring van bovenwereldlijke machten aan en is een abstract begrip, omdat het juist van de verschillende gestalten afstand neemt. In het woord 'heilig' staat het contact met de grote kracht of macht op de voorgrond. In het woord 'god' ligt dezelfde moeilijkheid, maar is het aksent niet gelegen op de ontmoeting. God wordt hier in deze abstracte zin gebruikt, maar nu ligt de nadruk op de eigenstandigheid van dit wezen. In iedere polymorfe structuur zal dit woord zijn eigen kleur krijgen, islam, jodendom en christendom tezamen geven aan dit woord nu eenmaal een andere betekenis dan hindoeïsme en boeddhisme. Toch is een dergelijk woordgebruik nuttig om de problemen aan te duiden, maar meestal is het meer een wijzen in de richting van, dan een echt doorstoten naar de kern van de zaak. In deze zin helpt de fenomenologie steeds een aspect aan te duiden, dat dan altijd weer in de verschillende polymorfe structuren van de godsdienst teruggeplaatst moet worden. Door verschillende gestalten onderling te vergelijken probeert men tot het wezenlijke te geraken. In dit onderzoek wordt eerst een poging gedaan de religieus te lokaliseren in de godsdienstwetenschappelijke terminologie.

De tempel staat er als een teken om aan te tonen dat de mens door de mensen en dingen om hem heen in een zekere geborgenheid god heeft leren kennen. De geborgenheid konfronteert de mens met het heilige als deus revelatus, de zich openbarende god. Deze openbaring spreekt de mens hier en nu aan, maar is niet de totale openbaring, god wordt evenzeer nog niet gekend. De religieus durft op basis van de gegeven openbaring de duisternis in te gaan met god, voor zover hij zich nog niet geopenbaard heeft en zich nog meer openbaren kan, om steeds meer tot deus revelatus te worden.³²⁾ Deus absconditus en deus revelatus zijn identiek, het is dezelfde god waar het om gaat. In deze kontekst kan buiten beschouwing blijven of het over een nieuwe openbaring of over een beter verstaan van een al opgedane ervaring gaat. Het optrekken met de deus absconditus betekent niet een verlooche-nen of verachten van de deus revelatus. De duisternis ingaan betekent zichzelf en de wereld verlaten om god elders anders te vinden. Het zich toewenden naar de deus absconditus betekent een poging tot hernieuwde kennismaking met de deus reve-latus.

De thuisloze zegt, dat god alleen bij benadering te kennen is, dat er altijd weer nieuwe mogelijkheden zijn om god te zien en te horen. En daarom moet de mens zo nu en dan afstand nemen, een nieuwe positie innemen om van daaruit hetzelfde anders te zien. Daartoe spoort de religieus de godsdienstige medemens aan. Maar doet dit alleen de thuisloze? Is de rol van een profeet, een hervormer niet eenzelfde en worden ook zij niet heilige mensen genoemd? Er is reeds gesteld dat het hier niet gaat om elkaar uitsluitende categorieën, een religieus kan én profeet en hervormer zijn, maar daarmee zijn deze verschillende gestalten als zodanig nog niet identiek. Een beeld kan de vraagstelling verduidelijken. In een groeiproses gaat het om leven en nieuw leven, de rol van de profeet en hervormer is om de komst van dit nieuwe leven aan te kondigen.

Maar er is een verschil tussen de profeet, hervormer en thuisloze. De profeet handelt vanuit een visie, vanuit een ervaring met god, daarom wordt hij later toch als heilige erkend. Thuisloos zegt alleen alles verlaten en houdt zo kritiek in, maar zegt niet dat er nieuwe visie is. De eerste gestalte betekent de overgang van de ene groeifase naar de volgende. De tweede levensvorm betekent nadruk op de overgang als breuk, afgrond tussen de twee fasen. De volgende fase is weliswaar nog niet aanwezig, maar is de komende werkelijkheid. Zo wordt de profeet de getuige van het allesomvattende leven, de allesomvattende groei, van god, ook als afwezige. De profeet vraagt het nieuwe leven dat komt, te aanvaarden, vraagt het oude op te geven om het nieuwe te kunnen opnemen. Bij de thuisloze ligt de nadruk op het sterven, het doodgaan en daarin ligt het getuigeniskarakter opgesloten. De profeet wijst naar nieuw leven, dat nog afwezig is, maar in hem nu juist tegenwoordig komt, eigenlijk al in zijn woord present is. De profeet is de drager van de crisis, zijn doen en laten roepen de barenswezen op die een nieuwe samenleving voortbrengen. De profeet roept de pijn op die behoort bij de bevalling. Zijn verrassend duidelijk optreden dat vaak in dichterlijke taal tot uiting komt, konfronteert zijn toehoorders met die nieuwe wereld. De thuisloze lijkt veel op de stervende, waarvan men weet dat hij de onderwereld ingaat, maar zonder te weten wat die onderwereld is. De religieus wijst naar het onbekende zonder meer, zoals de dood steeds de nadruk legt op de onbe-kende god.

2.1.4. Bezit de religieus een geheime godskennis?

De vraag komt op, of hier sprake kan zijn van een dualistische levenshouding. Het is een beschuldiging aan het religieuze leven die vaker voorkomt.³³) Het bovengenoemde beeld van het levensproces maakt duidelijk, dat bij het thuisloos bestaan de nadruk ligt op het doodgaan, als verlaten van have en goed, dat deze levensvorm een kritiek op de – godsdienstige – samenleving betekent. Het appèl dat van het thuisloos bestaan uitgaat, doet een bijzondere inspiratie of kracht bij de religieuzen vermoeden die de thuisloze uit een geheel andere bron zou putten. Derhalve spreekt men graag over een dubbele waarheid of werkelijkheid. Maar deze inspiratie is geen andere dan die van de polymorfe structuur.

Het thuisloos bestaan wordt door de godsdienstwetenschappers in vrijwel alle grote godsdiensten gevonden. Daarom stelt zich de vraag, of deze kwestie van het dualisme niet met het woord ascese ingevoerd is. Kent het thuisloos bestaan een bijzondere vorm van ascese, dan betekent dit nog niet een dualistische levenshouding. Dit laatste is het geval wanneer iedere vorm van ascese binnen een godsdienst als getuigenis van een dubbele waarheid of dubbele werkelijkheid ervaren wordt. Dan veronderstelt men dat de asceet in een andere wereld bronnen van kracht en kennis aanboren kan, waarover de gewone mensen geen beschikking hebben. Maar het gaat om de ene werkelijkheid van de ontmoeting van de godsdienstige mens met god, én bekend én onbekend.³⁴)

Opvallend is dat het hier gaat om probleemstellingen uit de hoogbloei van de theologische scholen binnen de grote godsdiensten. Het verschijnsel bestaat al lang en nu probeert men het later binnen de eigen polymorfe structuur te duiden. Het zijn als het ware sekundaire reacties, de primaire reacties zijn de konkrete gestalten zelf. Hier speelt het misbruik een rol: in een latere periode kan een erkende gestalte van godsdienstig leven misbruikt worden om heel andere doeleinden na te streven en dan presteert men schijnheiligheid om bijvoorbeeld geld of eer te verwerven. Bij het primaire zelfverstaan van de godsdiensten treedt een dergelijke interpretatie niet op. Het thuisloos bestaan is een erkende gestalte binnen de polymorfe structuur, het religieuze leven is een uitdrukking van de inspiratie van de hele godsdienstige gemeenschap. Het gaat veeleer om een spontane reactie zoals men een monument opricht als uitdrukking daarvan dat men gods aanwezigheid ervaart door de dingen en de mensen rondom. De woorden *deus absconditus* en *revelatus* willen juist deze vraagstelling terzijde schuiven, het gaat immers om één en dezelfde god, één waarheid en één werkelijkheid.

2.1.5. De religieus en de geheel andere god

Men zou kunnen stellen dat de religieus meer op 'das ganz Andere' gericht is, dat de thuisloze door de geheel andere god bepaald wordt. Ook hier dient direkt duidelijkheid gebracht te worden. Het gaat hier om de ander als ander, als niet te voorspellen of te berekenen. Daar is de ervaring van de hele gemeenschap, die door de woestijn gaat en die het beloofde land aan de andere kant weet. Dat is het besef dat god de 'Umgreifende' is, groter dan het hart, het verstand en in die zin niet vatbaar. Deze altijd grotere god kan ervaren worden als de vervulling van de verlangens hier en nu, zo is de afwezige op een of andere manier toch weer de grote aanwezige. Zo kan men bij de ander geborgenheid vinden, als de vervulling van de bestaande verlangens. Het

besef, dat god de andere, de geheel andere is, kan betekenen, dat god juist niet deze wereld is en daarmee wel het heil dat deze wereld niet bieden kan. Zo kan de geheel andere god toch al deus revelatus zijn, een zich openbarende god in het verlangen en zoeken van de godsdienstige mens.³⁵⁾

De thuisloze daarentegen probeert god als de ander te zien, de geheel andere, die niet te bepalen is. In die zin wendt hij zich af van de wereld, de gemeenschap, van de verlangens van de godsdienstige mens om het anders-zijn van god recht te doen. Hier treedt de paradoks naar voren, namelijk dat het totaal andere de religieus hier en nu bepaalt. Terwijl de thuisloze door zijn uittreden uit deze wereld wijst naar het andere, de geheel andere, is deze ander juist in de religieus aan de wereld present. Dit komt tot uiting in het feit dat de thuisloze als heilige aanvaard wordt, maar daarom hoeft hij niet direkt begrepen te worden. Ook hierin staat de thuisloze niet alleen, maar deelt hij zijn lot met profeten en wijzen. Dit afgewend zijn van de wereld geeft aan wat de thuisloze eigenlijk wil: de ander werkelijk de ander laten zijn, of beter nog, de religieus laat zijn leven bepalen door de ander, daarbij niet meer uitgaande van eigen direkte noden.³⁶⁾

2.1.6. God is verrassend anders

Hier treedt naar voren wat onder pluriformiteit verstaan kan worden. Het gaat om één gestalte, die god god wil laten zijn en wel als de geheel andere. Het gaat hier om een steeds weer andere vormgeving aan één grondidee. Een evolutionistische opvatting omtrent de ontwikkeling van het religieuze leven lijkt niet houdbaar. De evolutionaire beschouwing vergelijkt deze ontwikkeling met de groei van de individuele mens. Binnen het christelijk ordesleven zouden de woestijnvaders de novisiaatstijd vertegenwoordigen, de oudere ordes de vormingsperiode en de bedelorden de volwassen religieuzen. Hier wordt de pluriformiteit binnen het thuisloos bestaan te simpel aangepakt omdat men de betrekking tot de ander uit het oog verliest.

Toch gaat het ook niet om een loutere herhaling naast en achter elkaar, een opvatting die ook gehuldigd wordt.³⁷⁾ Het zou dan betekenen een multiplisiteit van steeds het identieke naast en achter elkaar. De pluriformiteit die het meest samenhang én verschil uitdrukt is het 'aliter et aliter'. Het steeds weer anders van dezelfde 'oervorm'.³⁸⁾ Op steeds weer andere wijze tracht de thuisloze open te staan voor de geheel andere god, verschillende wijzen die toch met elkaar in betrekking staan.³⁹⁾ Hier manifesteert zich het menselijk faset van het religieuze leven, want al verlaat de mens have en goed, hij blijft toch steeds met zijn thuis verbonden. De reden is gelegen in het feit dat de thuisloze deze maatschappij, dat is zijn huis, verlaten wil. Daardoor blijft hij altijd nog in betrekking staan tot zijn oorsprong, tot zijn ouderlijk huis. Zijn wegtrekken zou men veeleer een achterlaten van de geborgenheid van zijn leefmilieu, leefklimaat kunnen noemen. De religieus verlaat de samenleving en daarmee wil hij iets zeggen over diezelfde maatschappij. Hij gaat vrijwillig aan de rand van die samenleving wonen, letterlijk en figuurlijk.⁴⁰⁾

Dit betekent dat de thuisloze de woestijn in trekt, zich terugtrekt op kerkhoven of in bossen. Zijn bestaan wordt een marginaal bestaan, als eenling of in een groep, dat maakt geen wezenlijk verschil.⁴¹⁾ De rand van de samenleving kan opeenhoping betekenen zonder enig verband, maar de thuisloze kan ook een bescherming oprichten tegen de zich uitbreidende cultuur. Dit kan bijvoorbeeld gebeuren door het oprichten van een muur, zoals men zich ook op een kerkhof kan terugtrekken op

een duidelijk omlijnde plaats. Het woord 'munster' in stedennamen wijst er op, dat deze rand weer een centrum van een nieuwe samenleving kan worden. De randfiguren worden als heiligen gezien en daarom vestigen zich of de levenden of de doden rond de woonplaats van monniken.⁴²⁾ Uit dit laatste blijkt, dat de samenleving de thuisloze als heilige, manifestatie van god, ervaart en wat wil dit anders zeggen, dan dat de religieus door zijn konkrete en beperkte levensvorm zijn godsdienstige medemens aanspreekt. Maar dat niet alleen, hieruit blijkt ook dat er sprake is van een verstaan en zo dat er een uiteenzetting plaats vindt in de letterlijke zin van het woord. Door het uiteengaan van de thuisloze en de samenleving komt er opnieuw een gesprek op gang, komt god steeds weer verrassend nieuw ter sprake. Een concreet voorbeeld moge deze typiese spanning in het thuisloos bestaan toelichten.

2.1.7. Het kerkhof, thuis voor de thuislozen

Het kerkhof, ook het krematorium of mausoleum, is geschikt om aan te geven waar de spanning in het religieuze leven ligt. Hier bewijst de morfologische methode haar diensten. De ambiguïteit van een gestalte kan tot onbegrip leiden en wel door de konkretisering en verstoffelijking, die het verschijnsel altijd is als manifestatie van god in deze wereld.⁴³⁾ Het kerkhof is de rustplaats voor de gestorvenen die reeds door de poort van de dood deze wereld verlaten hebben, vanuit deze wereld hebben de doden het hiernamaals bereikt, ze zijn van het 'Diesseits' naar het 'Jenseits' overgestoken.

De mens is de enige die wéét, dat hij sterven moet. 'Hier rust een mens' staat op het graf, als de aardse verblijfplaats van hen die niet meer hier wonen. Er zijn ook volken bij wie niet begraven wordt, maar waar wel een dodenkultus is. Hier kan een zeer praktische reden aan ten grondslag liggen: op sommige plaatsen worden de menselijke beenderen bijvoorbeeld als gebruiksvoorwerpen gebruikt, maar toch bestaat er een voorouderverering. De verbranding of het uitwerpen van de doden als onrein wijst op de idee dat het lichaam de kerker van de geest is.⁴⁴⁾ De monumenten ter ere van de doden opgericht zeggen altijd iets over de cultuur. Grafmonumenten binnen de woongebieden zeggen dat er nauw contact bestaat met de doden. Er bestaat een zekere maatschappelijkheid en dat wijst er op dat de samenleving als het ware over generaties heen kijkt, dat is gewoonlijk een sedentaire samenleving. Géén grafheuvel zegt vaak dat de zoon niet bij het graf van de vader kán of wil blijven, hij leeft en bouwt niet bij de sterfplaats van zijn vader. Het zal in zo een geval meestal gaan over een nomadenvolk.⁴⁵⁾ Uitgaande van de manier van begraven is al veel te zeggen over de cultuur en de levensbeschouwing. Het graf zegt dat er een andere wereld is, maar niet per se dat er een scheiding is tussen deze en die andere wereld.

Aan het graf als zichtbaar teken schijnt daarentegen de gedachte ten grondslag te liggen van een verlenging van dit menselijk leven. De kerkhoven zijn woonplaatsen, die evenzeer kunnen verschillen als de woonhuizen van de levenden.⁴⁶⁾ Men is zelfs zover gegaan dat er hele dodensteden zijn opgericht, die deze laatste gedachten ondersteunen. Hier lijkt het dus te gaan om een verlenging van dit leven aan gene zijde van de rivier, in een nieuw land. De centrale plaats die de grafheuvels binnen een gemeenschap innemen, met name als gewijde plaats, duidt op een nauwe band met de doden. De zogenaamde primitieve gemeenschappen kennen deze opvatting, maar we vinden die ook op ander niveau terug in de chinese cultuur. In de mausolea

vindt men een dergelijke gedachte terug, bijvoorbeeld in indiese en christelijke monumenten, dat hier de overledene op bijzondere manier nog actief present is. Tegelijk kan een dergelijk huldebetoon ook de overtuiging uitdrukken, dat de mens hier met behulp van de overledene invloed kan uitoefenen op de wereld in het hiernamaals. De spanning tussen 'Diesseits' en 'Jenseits' is niet eenvoudig de dialektiek tussen de immanente en transcendente god, wel tussen deze en een andere wereld.⁴⁷⁾

In de godsdienstwetenschap wordt onder de categorieën van heilige mensen ook de dode mens geteld. Ten opzichte van zijn verblijfplaats heerst dezelfde houding van ontzag, die geldt voor deze heilige mens zelf. Het is de meerduidige houding van de godsdienstige mens tegenover het heilige, jegens iedere manifestatie van god. De dode wordt als een gevaarlijk wezen gezien, maar ook als een redder uit de nood. De dode kan naar de onderwereld gaan, de dode kan naar de hemel of hel gaan, de dode kan naar een beloofd land gaan.

In de mate dat de gemeenschapsgedachte de boventoon voert, zou men zelfs kunnen stellen, dat de dood ternauwernood als breuk ervaren wordt. De overledene is de mens die elders op andere wijze zijn leven voortzet. De banden met de gemeenschap zijn noodzakelijk voor het leven van beide groepen van de gemeenschap, de levenden en de doden. Het blijft één vruchtbare gemeenschap, zo behoudt het graf een dubbele symboliek: de onderwereld ver weg en tegelijk de vruchtbare aarde dicht bij.⁴⁸⁾ Het gaat veeleer om een 'derde wereld', niet deze wereld, niet de wereld van god, maar een derde mogelijkheid. Langzaam gaat er een visie ontstaan op deze 'derde wereld' en er breekt klaarheid door over de dood; de kringloopgedachte is een uiting om de dood daarentegen zijn beslissend karakter te ontnemen. De dood zelf krijgt meer betekenis en er breekt een crisis door, dat is een scheiding van alles of niets. Het betekent het onbekend land binnengaan waar de verhouding met god ook een nieuwe wordt. Alles wat in het 'Diesseits' over god uitgezegd kan worden, zal ook in het 'Jenseits' over god maar op heel andere wijze gezegd kunnen worden. God blijft ook daar deus revelatus, absconditus; hij blijft de geheel andere, de immanente en transcendente god, maar op een nieuwe en onbekende wijze.

Deze breuk wordt duidelijk in christendom en boeddhisme, waar de dood een centrale rol speelt in de godsdienstige levensovertuiging. Het thuisloos bestaan komt hiermee vanzelf weer ter sprake. De religieus treedt uit de samenleving en sluit zichzelf daardoor én van de voorouderverering én van de voortplanting uit. In *Boeddha's* leven wordt dit aangegeven door de verschijning van de god *Māra*, de god van de liefde en de dood.⁴⁹⁾ De intrede-ritus heeft zeer vaak duidelijke overeenkomsten met begrafenis-riten. De thuislozen vestigen zich graag op kerkhoven, rondom de graven, of het klooster wordt het centrum van de dodenkultus, rond de kloosters wil de godsdienstige mens begraven worden.⁵⁰⁾ De hindoe-monnik wordt niet verbrand, omdat dit al bij zijn intrede gebeurd is, zoals het kloosterkleed vaak vereenzelvigd wordt met het doods-kleed en de religieus ook wel in dit kleed begraven wordt.⁵¹⁾

Het gaat er dus om dat men het dodenrijk als een ander land ziet, een andere wereld. Hoe de verhouding tussen god en mens daar is, blijft onbekend. 'Sic transit gloria mundi', de vergankelijkheid van deze wereld is een veelvoudig voorkomend thema in het religieuze gebedsleven. Deze ervaring van de vergankelijkheid van dit leven en deze wereld wordt omgezet in een bereidheid tot de dood. Het afsterven van deze wereld wordt zozeer identiek met het gebedsleven, dat in het indiese

gebedsleven er één woord is voor gebed en dood. Dit woord *samādhi* wordt ook gebruikt voor de laatste gebedsfase, namelijk het uur van de dood. Dit wordt bij een *Aurobindo*, maar ook vroeger al bij *Boeddha* beschreven als een ingaan in het gebed, de laatste ekstase, de doodslaap. Hetzelfde woord wordt ook gebruikt voor de graf-tombe, waar de heilige in zijn laatste levens- en gebedsfase rust. Deze bereidheid tot sterven wordt zelfs letterlijk in de daad omgezet en zelfmoorden zijn een bekend verschijnsel in heilige plaatsen als Benares.⁵²⁾ Deze mens overschrijdt een grens, doet net een stap te ver, ook al is dit het onbekende dodenrijk in. Hij kan zelfs nog getuige en martelaar zijn, maar de thuisloze verdwijnt daarmee, al blijft hij een heilige, uit ons gezichtsveld. En dit gebeurt omdat hij het kerkhof verlaat en de doden op hun weg volgt.⁵³⁾

Hier komt duidelijk de paradoxs van het thuisloos bestaan aan het licht; de religieus leeft weliswaar op het kerkhof, maar hij behoort niet tot de doden. Het religieus leven speelt zich juist af op de grens tussen leven en dood, het thuisloos bestaan is als het ware balanceren op het scherp van de snede. Het voortdurend leven in deze toestand vraagt om bijzonder aangepaste maatregelen, wil het gezond, echt menselijk leven blijven. Het kerkhof is de poort, het venster dat uitzicht biedt op het nieuwe en onbekende, zonder dat de thuisloze eigenlijk kan zeggen de gemeenschap vóór te zijn. De religieus leeft aan de rand van de menselijke samenleving.

De rol van het kerkhof wordt duidelijk in die grote cultuur, waarin de voorouder-verering centraal staat. In China staat de gemeenschap boven alles, de band tussen ouders en kinderen, grootouders en kleinkinderen. Waar de namen van de overledenen in de huizen bewaard worden, waar de kinderen met de voorouders één levende band blijven vormen, daar biedt het kerkhof deze uitwijkmogelijkheid niet. Naast de meer vage gebieden van mystieke en esoteriese kennis, die randgebieden vormen, treedt plotseling het indiese boeddhisme als een Fremdkörper in China binnen. Met de sterke band die de chinezen met India onderhielden, wordt een nieuwe en onbekende wereld naar China gehaald. Nu is het helemaal mogelijk de wereld te verlaten, het indiese karakter van het thuisloos bestaan geeft de mogelijkheid tot een radicale breuk.

En dit brengt taoïsme en boeddhisme dichter bij elkaar. Beide zochten diepgang, beide kennen mystieke stromingen en scholen. Het boeddhisme bood op verrassende wijze het kader, dat de eigen betekenis van het thuisloos bestaan verduidelijkt.⁵⁴⁾ De regelmatige herbronning in India bleek noodzakelijk om het verschijnsel van het religieuze leven in China een duidelijke steun te geven. Misschien mag men bovendien stellen, dat de indiese monniken door naar China te gaan zich buiten de beschutting van moeder India waagden. Voor de indiese religieuzen was het verblijf in China een verblijf in ballingschap, vrijwillig aanvaard, hoe welgeordend de chinese maatschappij ook was. Het in den vreemde trekken is een gebeurtenis die vaker in het thuisloos bestaan voorkomt: men trekt weg uit de eigen gevestigde orde en gaat zo de ballingschap in, dit verklaart veel van de zogenaamde missionaire bewegingen onder religieuzen.⁵⁵⁾

Kortom, waar de godsdienstige gemeenschap binnen zijn structuur een grensgebied aanvaardt, daar kan de thuisloze heen trekken om zich er te vestigen. Binnen de ene cultuur is dat het kerkhof, binnen een andere de aanwezigheid van een vreemd kultuurgoed, zoals de woestijn, het oerwoud of het zwerversbestaan een erkend grensgebied kunnen zijn. Het kerkhof is een ballingsoord geschikt om de thuisloze te herbergen.

2.1.8. Het vervalverschijnsel

Een ander verschijnsel is hier ook te verklaren. In India zijn er kasten die hun broodwinning vinden in het verzorgen van de kerkhoven, vooral de verbranding van de lijken. Ook in andere samenlevingen zijn er mensen die op een of andere wijze met het kerkhof verbonden zijn; deze mensen worden als rein of onrein beschouwd. Niet alleen de thuislozen zijn mensen die aan het kerkhof verbonden kunnen zijn. Maar een andere zaak is de combinatie van een aantal gegevens, die op een kerkhof of op een bedevaartplaats zichtbaar worden. Het gaat hier om het verval van een godsdienstig verschijnsel.

In de huidige tijd is dit binnen het hindoeïsme een zo groot probleem geworden, dat oprechte hindoes vragen om het afschaffen van deze groep mensen of tenminste deze thuislozen onder een zekere controle te brengen.⁵⁶⁾ Maar ook in de historische overzichten, voor zover daar een redelijke poging toe gedaan is, valt een zekere verwarring op, zodat sommige kasten en religieuze gemeenschappen ternauwernood te onderscheiden zijn.⁵⁷⁾ Het verval bestaat hierin, dat men gebruik maakt van de voorrechten van het thuisloos bestaan zonder evenwel aan de overeenkomstige eisen te voldoen. Er zijn verschillende vervalvormen bekend. Het zijn de simpele bedriegers die zich op de bedevaartplaatsen vermommen als monnik verzamelen om daar de vrome pelgrims onder dit masker gaven en aalmoezen te ontfutselen. Het zijn ook de monniken die zich niet meer aan de verplichtingen van hun levensstaat houden zonder de daaruit voortvloeiende konsekwenties te trekken. Hier is het duidelijkst sprake van verval, zeer zeker als dit gebeurt om de gestalte van het thuisloos bestaan als middel te gebruiken voor heel andere doeleinden. Dan zijn er dorpsgemeenschappen die de naam van monniksgemeenschap dragen en wellicht nog enige kloosterregels onderhouden en op basis hiervan ten opzichte van andere gemeenschappen hoge aanspraken maken. Maar het kan ook zijn dat deze gemeenschappen werkelijk monniken voortbrengen, dat dát hun ideaal is, daarom is de naam over de gehele groep uitgebreid.

Op het kerkhof kunnen deze mistoestanden heel gemakkelijk voorkomen. Dit is tevens een praktische reden waarom thuislozen er zich kunnen vestigen. Het kerkhof is een ideale plaats voor religieuzen, omdat de plaats zelf marginaal is, grensgebied tussen deze en een andere wereld. Tussen kerkhof en thuisloze bestaat meer dan één overeenkomst, wat wellicht het best aangeduid kan worden met marginaal bestaan.

Het kerkhof is een plaats waar de godsdienstige mens wel met een zekere regelmaat zal komen, maar er gewoonlijk niet zal blijven. Dit biedt de thuisloze het noodzakelijk contact voor zijn levensonderhoud en biedt hem tegelijk de rust van een plaats van afzondering. Dit onttrekt de thuisloze natuurlijk ook aan de controle van de godsdienstige medemens en deze situatie is nu juist het gegeven dat door het verval wordt uitgebuit. Van de andere kant is dit voor de thuisloze geen bezwaar, want hierdoor wordt het marginaal karakter van zijn levensvorm duidelijker. Omdat zijn positie een marginale plaats is, daarom kan de religieus gemakkelijk marginale persoonlijkheden in de gelederen opnemen. Daarmee komt hij echter nog gemakkelijker in het vrijwillige isolement van alle marginale personen. De mogelijke vertekening van het religieus ideaal maakt de thuisloze nog meer tot de randfiguur, iemand die zich aan de grens van zijn samenleving beweegt, maakt hem meer ontheemd, thuisloos.⁵⁸⁾

2.2.0. Paradoxs van het instituut van de uitzondering

De eerste omschrijving luidde: het thuisloos bestaan is een paradoxs van het instituut van de uitzondering, van de georganiseerde uitzondering. Dit werd vertaald naar het marginaal bestaan als leven met de onbekende god, dat zichtbaar wordt in het leven aan de rand van de samenleving. Het instituut van de uitzondering is het vrijwillig aanvaarde marginaal bestaan. De thuislozen gaan vrijwillig behoren tot de paria's, de outcasts, de bedelaars en de doden. Maar toch bestaat hier de paradoxs in dat zij nu juist als marginale personen aanvaard worden door de gemeenschap, doordat de samenleving deze mensen als heiligen beschouwt. Het is én instituut én uitzondering: het thuisloos bestaan is mogelijk bij de gratie van de maatschappij, met de toestemming van de samenleving, en tegelijk is het religieuze leven kritiek op diezelfde maatschappij. Kenmerkend is dat wat de ene mens als noodlot opgelegd schijnt, bij de andere mens een teken van heiligheid is.

Een ander aspekt van het thuisloos bestaan is de methodiese aanpak en wel gedurende lange tijd, meestal gedurende de tijd die men nog te leven heeft. Het is vrijwillig aan de rand van de maatschappij leven, maar dan ook voortdurende oefening om in deze grenssituatie te kunnen leven.⁵⁹) De moeilijkheid is gelegen in het feit dat de thuisloze, juist omdat hij uitzondering wil zijn, als behorend tot een heilig instituut aanvaard wordt, en het tegelijk zijn charisma de methodiese gerichtheid om voortdurend aan de grens te leven is. Zijn voortdurende toeleeg en toewijding om het marginaal bestaan te verwerkelijken maakt de opdracht van het religieuze leven uit, terwijl dit streven, door de maatschappij als heilig aanvaard, een kritiek op de samenleving inhoudt.

2.2.1. De regel als formule van het marginale bestaan

Kortom, het thuisloos bestaan is het vrijwillige streven om aan de rand van de maatschappij te leven. Deze levensvorm zegt dat de samenleving niet álles is, niet áf is.⁶⁰) Dit wil het verlaten van kultuur en maatschappij zeggen: er is nog een andere mogelijkheid, en daarom trekt de religieus weg. Maar wil de thuisloze dit verantwoorden, dan wordt de paradoxs van zijn handelen direkt duidelijk in de taal. De religieus moet zich immers in de taal van zijn tijd en milieu uitdrukken. Hij blijft het kind van zijn tijd en stam. In de taal van zijn oorspronkelijke maatschappij moet hij voor zichzelf en de anderen zijn weggaan naar elders duidelijk maken. De thuisloze moet zijn inspiratie verantwoorden in beelden en structuren die hij nu juist achter zich wil laten. Dit illustreert dan meteen de uitdrukking: een huis, orde of instituut stichten. Men bouwt een huis, men bakent een omljnd kader af, men stelt een regel op, maar juist met het doel om een huiselijk samenleven onmogelijk te maken. Het instituut lijkt een sterke veste met een strak huisreglement en dit schijnt flagrant in tegenspraak met wat men beoogt, namelijk thuisloos bestaan.

De overzichten van ordes en religieuze instituten maken overduidelijk, dat deze instellingen vaak produkten zijn van eigen tijd en omgeving. De taal maakt vaak de lokale oorsprong duidelijk, de stijl getuigt van het historische tijdvak, waarin bepaalde vormen van thuisloos bestaan gegroeid zijn. Zo kan de analyse van de taal een geweldige hulp zijn om de historische en lokale oorsprong van religieuze bewegingen nader te bepalen. De bekendste voorbeelden zijn wel het boeddhisme en jainisme. Vooral bij de eerste stroming heeft de taalstudie veel bijgedragen om ook tot beter inzicht te komen in de groei en ontwikkeling van het boeddhisties monnikenleven.

De meeste westerse instituten kennen wel een latijnse vulgaatvertaling van hun regels, maar de eerste regel wordt er toch meestal bij gegeven om vanuit de grondtekst in de volkstaal de latijnse tekst beter te verstaan. Het bestaan van een woordenboek over de spiritualiteit is een tastbare poging de verschillende geestelijke stromingen dichter bij elkaar te brengen, om de oorspronkelijke inspiratie naar voren te halen.⁶¹⁾ Deze spanning openbaart bijvoorbeeld het woord klooster zelf, dat betekent afgeslotenheid, maar dan als totale openheid voor het steeds nieuwe en verrassende. Ook in zijn taal moet de religieus zich aan zijn omgeving aanpassen om de anderen de gelegenheid te geven hem te verstaan, of zelfs zijn voorbeeld na te volgen. De tijdgebonden formules dienen zo in hun tegendeel vertaald te worden door het leven van elke dag. De eigentijdse taal van de regel is de uitnodiging zwart op wit om zijn milieu te verlaten.

2.2.2. Eenzaamheid tegenover gemeenschap

Het thuisloos bestaan lijkt in het woord monnik een karakteristiek gevonden te hebben, de eenling lijkt op de voorgrond te staan. Dit onderscheid, monnik als eenling en de religieus in groepsverband, wordt in de godsdienstwetenschap niet als wezenlijk beschouwd. Het kan eenvoudig noodzaak zijn die thuislozen op een plaats samenbrengt en dan zullen er binnen een beperkte ruimte afspraken moeten volgen. Het gemeenschappelijk leven kan echter evenzeer verwerkelijking van het religieuze leven zijn en wel vanuit de praktische ontdekking dat men pas vanuit een groep het verlangde ideaal kan realiseren.⁶²⁾

Men wil een marginaal bestaan leiden en tracht dit te bereiken door geboden en verboden die de relaties tot de maatschappij, de wereld en tot de gelijkgezinde mensen bepalen. Het reglement is derhalve sterk sociaal bepaald omdat het met name de betrekking tot de wereld omschrijft, in negatieve zin door muren op te richten om zich van de wereld af te sluiten en zich tegen de invloed van buitenaf te verdedigen en in positieve zin om zichzelf te beschermen. Het samen optrekken met gelijkgezinden kan een rem vormen enerzijds, anderzijds kan het een steun zijn om sneller vooruit te gaan op de weg van de religieuze levensstaat. Dat mensen samen iets ondernemen ligt eigenlijk meer voor de hand dan dat ieder er maar alleen op uit trekt.⁶³⁾

Hier komt de tegenspraak in de wetenschappelijke uitspraken, dat enerzijds de kollektieve mens voor de individuele mens uit gaat en anderzijds dat juist in het thuisloos bestaan de weg van eremiet, anachoreet naar coenobiet zou lopen. Deze tegenspraak wordt te niet gedaan door de wetenschap, dat de mens tegelijk individuele persoon én sociaal wezen is. Deze twee categorieën zijn binnen de mens even oorspronkelijk, maar de spanning tussen beide momenten openbaart dat ook in menselijke bewustwording eenzelfde spanning moet bestaan. De polen van de menselijke structuur komen op eigen wijze in zijn groeiende zelfkennis naar voren. Daarom kan er hier ook eigenlijk niet sprake zijn van een eerder of later; alleen door een spanning of konflikt tussen beide aspecten van de mens valt op bijzondere wijze licht op de menselijke ontwikkeling.

Ook binnen het kader van de godsdienst geldt deze merkwaardige spanning. Is de stand van de volmaaktheid een menselijk verschijnsel, dan treedt binnen deze gestalte van godsdienstig leven een gelijksoortige spanning op. Deze ontwikkeling kan men een dialektische dynamiek noemen, als men er onder verstaat dat men door het

uiteenleggen van de beide momenten een betere visie krijgt op het ene en het andere aspect.

Zo tekent zich binnen dit kader de alleengang van de eremiet af, waardoor duidelijk onderstreept wordt het verlaten van de samenleving om alleen met de ene god te zijn. Anderzijds blijkt het leven van kloosterlingen een gezonde korreksie te zijn op deze levensstaat. De coenobieten zijn de thuislozen die het prestatie-element uit het religieuze leven wegdrücken. De opeenhoping van thuislozen brengt eenvoudig een ontwaarding met zich mee en daarmee komt het marginale bestaan duidelijker aan zijn trekken. Eremiet en coenobiet zijn vormen van marginaal bestaan, niets meer en niets minder. De eenling kan zich als eenoog-koning in het land van de blinden wanen, de kloosterling kan de gemeenschap verabsoluteren; daarin staan eremiet en coenobiet nu juist in een dialektische verhouding. Het tegenover elkaar staan en het ogenschijnlijk uiteengaan van de beide typen van thuislozen werpt een beter licht op ieders levensstaat.

Hier is de morfologie van uitermate groot belang, want de morfoloog moet het verschijnsel in de polymorfe structuur als een vorm in het totaal van de groeiende godsdiensten plaatsen. De fenomenoloog en de historicus hebben het recht het opvallende aspect naar voren te halen en te duiden, maar het moet in het grote geheel teruggeplaatst worden. De morfoloog moet vaststellen dat aan de wieg van het thuisloos bestaan én een gemeenschappelijk streven én een individueel bewustworden stonden.

2.2.3. Betekenis van de spiritualiteit

De eenling spreidt meer voor de hand liggend het thuisloos bestaan als alles verlaten ten toon. Het risico van het verval is echter des te groter, omdat de nadruk veeleer op de prestatie kan komen te liggen, op het werk dat indruk maakt en misbruikt kan worden. Vandaar dat het simpele naast elkaar wonen van eremieten op één plaats een tussenfase lijkt te zijn. Dit kan louter toeval zijn, maar ook het gevolg van een eerste organisatie. De eremiet maakt indruk door zijn radikaal zich afwenden, dat in ieder thuisloos bestaan als omkeer terugkeert. De kloosterlingen openbaren evenwel nieuwe vormen van marginaal bestaan, de coenobieten wijzen op andere grenzen dan alleen deze ene van de kluizenaar, dat is letterlijk aan de rand van de bebouwde kom gaan wonen. Deze spanning tussen het verlaten van de wereld als ideaal en de konkrete maatschappij leidt tot een meer of minder originele stap en de overwinning van deze spanning maakt de spiritualiteit van de stichter uit.⁶⁴)

Op een nieuwe wijze het thuisloos bestaan een gestalte geven is de opdracht van de stichter, maar het is altijd weer een tijd- en milieu-gebonden gebeuren. De oorspronkelijke idee van de stichter wordt in de regel neergelegd, waardoor de spiritualiteit voor buitenstaanders duidelijk kan worden en tegelijk een uitdaging is om na te volgen. Uit de voorgegeven situatie en de vindingrijke menselijke geest komen steeds weer nieuwe gestalten. Deze vormen van religieus leven zijn steeds weer een antwoord op de situatie.

Allerlei indelingen zijn eerder systematiseringen achteraf om een verschijnsel te ordenen dan wezenlijke onderscheidingen. De stichter bundelt de idealen van de mensen zo, dat thuislozen voor elkaar een steun kunnen zijn door uitwisseling van ervaring, door de loutere aanwezigheid alleen al, en zo ontstaat de waaier van mogelijke spiritualiteiten. De gemeenschappen kunnen op velerlei gebied een konsentrasie

van heiligheid worden, kwalitatief en kwantitatief. Binnen de samenleving vindt een duidelijker neerslag van thuisloos bestaan plaats. Maar deze samenbundeling stelt dan ook naar binnen en naar buiten hoge eisen, zoals het verval binnen de kloostergemeenschappen veel grotere gevolgen heeft dan dat van de enkele religieus. Vanuit de coenobieten ontstaat de gezamenlijke trek de maatschappij uit, een onbekende wereld in. Een signifikant voorbeeld, hoe de religieuzen zo het thuisloos bestaan gestalte trachten te geven, is het missionaire élan van monniksorden.⁶⁵)

Vanaf de oorsprong staat het coenobitisme bestaan meer in het teken van de spanning, die het marginaal bestaan oproept. Treedt enerzijds de breuk met de maatschappij niet zo sterk naar voren, anderzijds zijn de gemeenschappen naast het gevaar van verval sterk onderhevig aan andere risico's. Deze situatie vereist een meer geschakeerde, maar daarom niet minder duidelijke visie op het religieuze leven. Het gemeenschapsleven zet de thuisloze op een eigen wijze voor de eisen van zijn bestaan. Immers de kloostergemeenschap kan een staat binnen de staat worden en daarmee doel op zich, de kloostergemeenschap kan een belemmering vormen om werkelijk thuisloos te leven. De kunst is immers om een groep thuislozen aan hun ideaal te binden; het moet altijd een marginaal bestaan blijven zonder bezitsvorming in de ruimste zin van het woord.

In de geschiedenis van het monnikendom kan er een verschuiving optreden naar een priesterkaste, naar scholen voor theologie, filosofie of mystiek. De aandacht verschuift naar het uitoefenen van priesterlijke functies, naar het verwerven van kennis of naar zogenaamde geheime bonden met mysteriekultus. De kloosters vervullen dan een andere rol in de samenleving en worden voor de monniken een belemmering om hun eigen bestaan gestalte te geven. Kortom, het kan gebeuren dat kloostergemeenschappen zich vanaf de oorsprong niet genoeg los kunnen maken van andere godsdienstige organisaties of weer dreigen op te gaan in andersoortige instellingen.

2.2.4. Samenleving en kontrastructuur

De spanning van het thuisloos bestaan komt door het leven op de grens van de wereld van zijn tijd, want in de regel keert een structuur terug. Hetzelfde probleem als met de taal treedt in de regel op. De stichter probeert uit de voorgegeven maatschappelijke situatie en zijn eigen vindingrijkheid tot een succesvolle formule te komen. Hier is het dat de godsdienstsocioloog met veel ruimte en mogelijkheden aan het werk kan gaan: in grote lijnen kan men namelijk stellen dat de grote ordes in hun structuur beantwoorden aan hun tijd, aan hun land. Men wil met behulp van een structuur het thuisloos bestaan realiseren; de regel is eigenlijk een kontrastructuur. De regel neemt vormen van de samenleving over om het tegendeel van wat deze vormen oorspronkelijk bedoelden te verwezenlijken. Het kader dient hier niet om huiselijke geborgenheid te bieden, maar om een ruimte te scheppen waar marginaal en thuisloos bestaan mogelijk is. De regel is het instrument met behulp waarvan men zich van de banden van de wereld kan ontdoen.

De aanvaarding van de religieuze gemeenschappen door de godsdienstige samenleving maken de situatie nog gekompliseerd. Dit gebeurt op verschillende wijzen, zoals officiële erkenning binnen de katholieke kerk, door de gemeenschappelijke vieringen binnen het boeddhisme, door de bekendheid van de leken met de regel binnen het jainisme, de erkenning door de staat in de chinese kontekst.⁶⁶) Deze

erkenning heeft een dubbel aspekt: ten goede dat de thuislozen steeds weer hun levensstaat verantwoord moeten, tegelijk echter ten nadele dat zij daardoor steeds weer gedwongen worden zo toch weer tot de wereld terug te keren.

Deze spanning van het religieuze leven komt hier vooral in positieve zin naar voren. Deze aanvaarding door de samenleving komt konkreet tot uiting in de bereidheid van mensen om kloosterstichtingen op zich te nemen. Op het sociaal-ekonomiese terrein heeft dit verschijnsel konsekwenties. De waardering voor bepaalde vormen van thuisloos bestaan wordt in finansieën uitgedrukt. Deze sociaal-ekonomiese factoren spelen een grote rol en dit gebeurt vaak buiten de thuislozen om. Het klooster wordt voor de leden van de maatschappij een hulpmiddel om sociaal-ekonomiese problemen op te lossen, die vaak buiten het klooster liggen. Maar het nadeel mag ook niet uit het oog verloren worden. Te gemakkelijk kunnen kompromissen gevonden worden, waaruit zekere misbruiken groeien. Vanaf de oorsprong is er de moeilijkheid dat men zich niet voldoende afzetten kan tegen de konkrete maatschappij. De spiritualiteit brengt dan niet de kracht op om de clangeest, het stamverband of de volkse traditie te doorbreken. De simpelste eretitels die de thuisloze ontvangt, zijn even zovele verleidingen om er geestelijke en wereldlijke aanspraken en voorrechten aan te verbinden.

Het zijn de problemen die men te over kan vinden in de indiese geschiedenis. Het is een van de redenen, dat men zeer moeilijk kan komen tot een werkelijk verantwoord overzicht van het indiese thuisloos bestaan.⁶⁷⁾ Zowel van individuen als gemeenschappen worden de misbruiken vermeld en met name de monniken komen daarbij ter sprake. Gedurende de engelse periode werden er prosessen tegen de zogenaamde monniken gevoerd. Daar is de nauwe samenhang tussen lokale groepen en godsdienstige tradities, dorpen die kloosterregels onderhouden, sekten met monniken die als gildes georganiseerd zijn. De thuislozen kunnen zich inzetten om de doorbraak van verbeteringen voor bepaalde groepen van de bevolking te verwerkelijken, maar ook het omgekeerde kan het geval zijn. Politieke en sociale bewegingen kunnen thuislozen voor hun idealen inzetten, ja, hebben ze als het ware nodig om werkelijk greep te krijgen op de bevolking. Ook in andere vormen kunnen thuislozen zo een rol spelen. India kent evenals het verre oosten, Japan en het westen zijn militaire orden. De onthechting wordt gebruikt als basis voor strijdbare eenheden, ja zelfs veldslagen tussen deze monniken staan te boek. Deze onthechting kan in de meest onsmakelijke variaties ten toon gespreid worden, drinken uit schedels, het eten van ekskrementen en restanten van lijken. Dit leidt weer tot het verschijnsel dat monniken vrijwillig met lepralijders samenleven als uitdrukking van pure verwachting, ze worden als even asociale mensen binnen de indiese maatschappij. Deze wereldverachting leidt tot een geweldige vriendelijkheid jegens alle mensen, ook tegenover zieken.⁶⁸⁾ Er is hier geen sprake van solidair zijn maar een gewilde manifestatie van marginaal bestaan, zó waarschijnlijk alleen in India mogelijk.

Daarnaast bestaan er verschillende andere instituten, die wel een kloosterlijk karakter hebben, maar veel meer een 'spirituele' familie of clan zijn rond een geestelijke vader, of meester. Men nadert hier de rand van het verschijnsel, omdat hier twee dingen principiëel mogelijk zijn: een groep thuislozen is afgegleden tot een gemoedelijk en huiselijk samenzijn of een groep thuislozen neemt bewust een familiestruktuur aan om bijvoorbeeld aan te tonen, dat het kastevershil principiëel overwonnen kan worden. Dan wordt in het laatste geval het clanverband, familieverband de

methodiek om systematies het kastensysteem als maatschappelijke structuur uit te bannen, of deze maatschappij met kastensystemen te verlaten. In het eerste geval is het een teruggaan in de wereld, in de tweede mogelijkheid openbaart zich weer het werkelijk thuisloos bestaan.

Als het laatste antwoord op het probleem hoe een en ander te onderscheiden, zal de morfologie het konkrete onderzoek toetsen aan het konkrete objekt. Zo kunnen bendes als groepen kloosterlingen opereren, zo kunnen allerlei scholen de vorm van een klooster aannemen, maar met als resultaat dat deze verschijnselen vaak ten onrechte binnen de kategorie vermeld worden. De kontrastructuur is moeilijk realiseerbaar, het moet een structuur zijn herkenbaar voor de andere godsdienstige mensen om in de thuisloze werkelijk de homo religiosus te herkennen; tegelijk moet de regel een regula vitae zijn, een wegwijzer voor de religieus om werkelijk aan de grens van de samenleving te blijven.

Het woord kontrastructuur wordt hier naar voren gehaald om aan te duiden dat het juist niet om compromissen gaat; integendeel het compromis is juist een belemmering voor werkelijk religieus leven. De spiritualiteit is eksakt het antwoord, dat de dialektiek van het uiteengaan van thuisloze en wereld bewaart, en zo de spanning van de paradoxs. Niet alle spiritualiteiten getuigen van even grote originaliteit, zij lopen het risico steeds weer een compromis te vormen tussen tijd en milieu van herkomst. De muur rond het klooster wordt opgericht om de vrijheid van het thuisloos bestaan mogelijk te maken; de regel is een structuur om de onbekende god te ontmoeten.

Binnen de polymorfe structuur bestaat er een kontrastructuur, dat is een gestalte of verschijning van de godsdienstige inspiratie van de hele gemeenschap. Deze kontrastructuur doet dit op paradoksale wijze. Het gaat immers om de thuisloze die toch zijn plaats binnen de godsdienstige samenleving wil innemen. De religieus vindt zijn standplaats aan de rand van de maatschappij, maar vanuit deze grens spreekt hij tot de godsdienstige medemens en wordt daarom als heilige mens aanvaard. Het woord kontrastructuur drukt de spanning uit van de religieus die de wereld verlaat en daarom presies zijn invloed op diezelfde wereld uitoefent. Kontrastructuur drukt ook de spanning van de weg die de thuisloze begaan moet, uit. De religieus moet gebruik maken van de door de samenleving aangereikte middelen om ze voor een heel ander doel te gebruiken. De paradoxs komt te voorschijn in het eerste deel van het woord: kontra.

Het thuisloos bestaan is tegelijk een structuur, omdat het een erkende en zichtbare gestalte is van de polymorfe structuur. Dat betekent dat het thuisloos bestaan een sociaal verschijnsel is en zijn eigen rol speelt binnen de totale samenleving. Het omgekeerde geldt evenzeer, dat de konkrete maatschappij zijn invloed op het religieuze leven kan doen gelden. De wereld kan druk uitoefenen op het thuisloos bestaan en dit gebeurt door eisen aan deze levensnorm op te leggen. Van bovenaf gebeurt dit vooral door het geven van aalmoezen en het stichten van kloosters om er vruchten van te plukken, materieel of geestelijk. Van onderaf gezien funksioneert het klooster vaak als toevluchtsoord om aan de groten dezer wereld te ontsnappen. Neemt de vluchteling zelf niet het thuisloos bestaan aan, dan rest hem de mogelijkheid om in een ander verband bescherming binnen de kloostermuren te zoeken. Beide soorten van beweging van de wereld naar het klooster toe hebben een funeste inwerking op de rol van het religieuze leven binnen de samenleving.

De kloostergemeenschap moet zich tegen deze aanvallen wapenen. Dat betekent

dat de thuisloze zich geen geestelijke of wereldlijke machtspositie mag laten opdringen. De religieus moet aan de verleiding weerstaan als de groten dezer wereld op te treden en toch moet hij de wereld aanspreken. Misschien is het zinvol om hier te zeggen: de wereld tegen te spreken. In deze zin dient het religieuze leven werkelijk een kontrastruktuur te zijn. Het verval zit enerzijds in het misbruik van de gestalte van het thuisloos bestaan, anderzijds juist in het veranderen van de paradoks in een kompromis met de samenleving.⁶⁹⁾ De kunst om dit onderscheid te handhaven, om werkelijk in een grenssituatie te leven, om werkelijk een marginaal bestaan te blijven voeren, de kunst om voortdurend het eigen karakter van de kontrastruktuur te blijven bewaren noemt de religieuze traditie de ascese van het thuisloos bestaan.

2.2.5. De ascese van de religieus

Het thuisloos bestaan vereist wikken en wegen, het religieuze leven vraagt om oefening, methodiek en systematiek voor ieder afzonderlijk en voor de groep om zichzelf te blijven. De religieus moet zich werkelijk toeleggen op dit levensverhaal en dit veronderstelt toewijding om de konsekwenties van de ingeslagen weg te leren aanvaarden en verwerken. De term kontrastruktuur zegt dat het om konkrete gestalten gaat en als zodanig vergelijkbaar met iedere vorm waarin de mens zijn leven gieten moet. Iedere mens moet ingroeien in zijn rol of funksie in de menselijke samenleving, men moet zich aanpassen aan de nieuwe situatie. Iedere mens moet zich in zijn speciale bezigheden inwerken en dit behoort tot de menselijke groei tot volwassenheid. Dit inoefenen is vergelijkbaar met de toeleg en toewijding die men zich getroosten moet om als zelfstandig mens zijn funksie in de maatschappij te vervullen. Deze moeite die iedere mens opbrengen moet, noemt men weliswaar gewoonlijk niet ascese en toch is het oefening. Een huismoeder moet zich in haar rol als huismoeder inoefenen, de meester moet zich prepareren voor zijn klas, een topsporter moet zijn konditie op peil houden en zijn techniek bijschaven om in één tak van sport tenminste zijn niveau te handhaven. Deze houding wordt niet als ascese gezien, maar toch heeft deze mentaliteit van het zich zo goed mogelijk toeleggen op, zo goed mogelijk er naar streven iets van ascese.

Ook binnen de godsdiensten kent men soortgelijke verschijnselen. Een zeer sprekend voorbeeld als getuigenis van zijn godsdienstigheid is de gift van de arme in de vorm van het vasten, dat is het zich onthouden op het gebied waar men toch al weinig heeft. De godsdienstige toewijding kan bestaan in het zich onthouden van voedsel, het gebruik van boetekettingen en boetehemden die een gevoel van pijnlijk ongerief veroorzaken, en het kan ook inhouden afzien van een intiem geslachtelijk verkeer. Binnen de kultus kan de onthouding optreden als reinheidsvoorschrift, het zogenaamde kultiese vasten of onthouding. Daar staan tegenover de gaven van de rijken, die van hun rijkdom aalmoezen geven of tempels bouwen uit godsdienstige overtuiging. Dit oefenen moet niet alleen gezien worden als een negatief zich van iets onthouden, maar ook kan het betekenen een positieve voorbereiding om een of ander te bereiken. Binnen de godsdienst ziet men dit in de bijzondere handelingen waardoor de mens tot een zekere konsentrasie wil komen, visioenen wil krijgen. Dit manifesteert zich voor de westerse mens duidelijk in de dans van de sjamaan of de *yoga*-oefeningen van de indiese monnik. Men onderneemt bedevaarten om verdelging van zonden te verkrijgen. De eenheid met god wordt beleefd en gevierd in de vruchtbaarheidsriten of in het tegendeel de onthouding, maar beide vragen om voorberei-

ding. Dit alles vraagt om preparatie, maar al deze vormen dragen niet de naam ascese. Als godsdienstig gebeuren gaat het hier óf om offers brengen als kulties voorschrift óf om bijzondere gaven omwille van een beloning.

Binnen het religieuze leven neemt de ascese een eigen plaats in, daar speelt de inoefening voortdurend een rol als begeleider op de weg van de trek uit de samenleving. Thuisloos bestaan betekent zo, dat men zich voortdurend oefent het thuis op te geven en in iedere spiritualiteit vindt men daar een aangepast antwoord op. Men tracht voortdurend afstand te doen van wat een mens aan zijn samenleving binden kan. Het thuisloos bestaan betekent dus niet dat men nergens woont, maar dat de religieus al zijn rechten daaromtrent opgeeft of dit althans voortdurend nastreeft.

De thuisloze wordt daardoor gekenmerkt dat hij steeds meer wijken kán, daarom mag hij nergens definitief aan gebonden zijn. De bekendste vertaling van dit ideaal, naast eremiet, is de bedelmonnik, die voortdurend op pad is en zo kontinu in beweging. De mendikant drukt zo letterlijk in zijn beweeglijkheid het religieuze levensontwerp uit. Als een bedelaar is hij niet gebonden aan de wereld hier en nu, hoewel er natuurlijk in het bedelen een zekere afhankelijkheid naar voren komt. Hij is voor zijn levensonderhoud afhankelijk van andere mensen, maar dat betekent ook dat de monnik de weigering in zijn leven moet integreren, dus moet leren leven zonder regelmatig voeding te krijgen. Van wie de mendikant zijn eten krijgt, maakt voor hem weinig verschil, en zo ontstaat een zekere onverschilligheid jegens de wereld en dat heeft tot gevolg een grotere openheid voor een andere wereld, voor god. Hier openbaart zich de typiese eigenschap van de religieuze ascese.⁷⁰⁾

In de andere vormen van onthouding of bijzondere schenkingen is men veel meer uit op resultaten, men voelt zich thuis in zijn rol, men is gevestigd burger in de samenleving. Men heeft bereikt wat men door middel van een aantal oefeningen, boetedoeningen of verstervingen heeft willen verwerven. De ascese zelf zou voor de thuisloze doel kunnen zijn, de onthouding, maar dan wordt het juist een prestatie, dan wordt ascese het verzamelen of opbouwen van macht. Het is duidelijk inwisselbare munt geworden en in die zin is de ascese bekend binnen de indiese mytologie, waar goden dingen scheppen door ascese te beoefenen. Het indiese woord dat ascese aanduidt, *tapas*, betekent hitte en is vergelijkbaar met de hitte die ontwikkeld wordt door het offervuur, het is de warmte die vrij komt bij een proces waarin energie vrij komt. De asceet kan zaken verbranden, zijn kracht is als een zegend vuur. Zo blijft de ascese dicht bij de magie, het ritueel en de kultus.

Maar de ascese van de religieus is net anders: het gaat hier niet om de prestatie als zodanig. De voortdurende oefening moet de thuisloze in staat stellen voortdurend in beweging te blijven, zoals de mendikanten voortdurend op stap zijn. De ascese moet de thuisloze onverschillig maken ten opzichte van de wereld om zich vrij en gebonden in die wereld te kunnen bewegen. Zo is het thuisloos bestaan geen ascetisme, is ascese niet identiek met religieus leven, maar de religieuze ascese drukt die typiese poging, dat merkwaardig streven van de thuisloze uit, altijd weer afstand te doen en zichzelf daarin te onderzoeken of men werkelijk altijd op kan breken. De ascese wordt zo een voortdurende test van zichzelf, in het begin als de inleidende oefening, later als de herhalingsoefening om zo zeker te zijn dat men zich nergens gevestigd heeft.

2.2.6. De thuisloze en de asceet

Het weinig bezitten of zelfs niets hebben is op zich geen teken van thuisloos bestaan; dit kan integendeel juist uitdrukken een diepe verbondenheid of gehechtheid aan deze prestatie, die dan tegenover andere prestaties van andere mensen gesteld wordt. Op basis van dit weinig of niets bezitten meent men voorrechten te kunnen opeisen. Zichtbaar wordt dit probleem in de 'ascesebeoefening in de monniksdracht'.

Achter de ogenschijnlijke futiliteiten in de kleding steekt vaak een diepgaand verschil aangaande de interpretatie van het thuisloos bestaan. Geschoeid of ongeschoeid zegt iets over de observantie, zo ook het al of niet gekleed gaan in India. De kleding poogt een uitdrukking te zijn van de levensstaat, ook van het thuisloos bestaan. Hier komt echter de vermelde dubbelzinnigheid naar voren, het gaan op blote voeten kan religieuze ascese zijn, kan echter ook een statussymbool worden. Door het naakt lopen kan men ontzag afdwingen, maar dat heeft meer te maken met prestatiezucht, met choqueren dan met werkelijk religieus leven. Daarom schrijver verschillende stichters in hun regel een aangepaste klederdracht voor, waar een zekere soberheid de boventoon voert; en zelfs die wil men laten varen om het indrukken op basis van deze uiterlijkheid te vermijden. Uiteindelijk leidt dit tot het resultaat, dat de héle skala pas de betekenis van het religieuze kleed duidelijk maakt. Aan de ene kant maakt het gebrek aan goede kleding duidelijk, dat men de wereld, de samenleving heeft verlaten; aan de andere kant maakt de korrekt geklede kloosterling duidelijk dat het niet om deze uiterlijkheid gaat, maar om de innerlijke houding. De strenge observantie is de uitdaging om niet te verzwakken in compromissen; de gematigdheid in kleding is de oproep om het niet in de prestatie van de zogenaamde strengheid te zoeken. Zo duidt de kleding in zijn varianten eigenlijk op de ene levensstaat en maakt de pluriformiteit duidelijk wat thuisloos bestaan is.⁷¹⁾

In de uiterlijke verschijning vertonen de asceet en de religieus grote overeenkomst, maar beider opzet is verschillend. De asceet levert een prestatie om goddelijke krachten te verwerven, de thuisloze probeert steeds aan de grens van de samenleving te blijven leven. In deze detailkwesitie van de klederdracht komt de spiritualiteit van de stichter weer naar voren als het antwoord in de vormgeving van religieus leven op de spanning tussen de voorgegeven en al bestaande wereld en de inventieve menselijke geest.⁷²⁾

2.2.7. Het individu binnen het thuisloos bestaan

Niet alleen de ascese of regel, ook de groep van religieuzen, de onderlinge samenhang tussen thuislozen komt in het teken van dezelfde paradox te staan. Het gaat om de vraag hoe men én instituut én uitzondering is. Want de religieuzen die de wereld verlaten, schijnen meestal bekende wegen in te slaan, want men treedt binnen in een bestaand instituut. Er schijnt een verschil te bestaan tussen de stichter en de volgelingen, dat zijn religieuzen die hun leven modelleren naar het voorbeeld van een heilige stichter.

Niet iedere religieus heeft de oorspronkelijkheid van een stichter, noch de opdracht daartoe. De eerste van de serie neemt meestal een bijzondere plaats in, niet omdat hij de eerste is, maar omdat hij het éérs deze weg met succes is gegaan. De band van de volgeling met de stichter kan zeer los zijn, bijvoorbeeld een betrekking tussen voorbeeld en navolgen, het stellen of aanvaarden van een omlijnd ideaal

zonder de oorspronkelijke ontwerper van dit levenspatroon persoonlijk te kennen. Maar deze band kan ook zeer nauw aangetrokken worden, doordat de leerling bij de stichter zelf in de leer gaat, zich zo dicht mogelijk bij hem aansluit om in hem een bron van inspiratie te vinden.⁷³⁾ Deze relaties zijn niet karakteristiek voor het thuisloos bestaan, maar gezien het eigen doel van het religieuze leven krijgt deze verhouding zijn paradoxaal karakter. Binnen dit kader gebeurt het dat de monnik, die de banden met de wereld doorsnijdt, toch weer speciale betrekkingen aangaat met andere mensen, weliswaar thuislozen, en zich aan hen verplicht. Kortom, de thuisloze treedt een nieuwe samenleving binnen, maar deze maatschappij is opgericht met het oogmerk van het marginale bestaan. De verhoudingen binnen de kloosterlijke samenleving moeten de religieus helpen zijn doel te bereiken en dat is werkelijk aan de grens leven.

De meester en de leerlingen moeten gezamenlijk bereiken dat de discipel werkelijk onthecht raakt en zo opnieuw vanuit zijn religieuze levensstaat zijn relatie tot de maatschappij bepaalt. De meester moet de leerling helpen de drempelvrees te overwinnen, dat de discipel zich altans daar overeind kan houden op de rand tussen deze en de andere wereld. Dat kan door het – verre – voorbeeld van de meester die met succes deze weg bewandeld heeft, maar ook de begeleiding van de leerling door de meester of stichter is een mogelijkheid. Er komt een verbondenheid tussen mensen tot stand die een zo groot mogelijke vrijheid voor de leden van de groep binnen het kader van het thuisloos bestaan beoogt. Er is binnen deze verhoudingen spontaan een samenhang ontstaan die later als structuur ontleed kan worden of die zich vanzelf uitkristalliseert in een regel, als neerslag van een door de leden erkende structuur. De grondbetekenis van deze samenhang is een kontrastructuur te zijn, dat is een instituut dat de leden de mogelijkheid biedt om uitzondering te zijn.⁷⁴⁾

2.2.8. De thuisloze kontra de morfologie

Met het registreren van deze situatie komt een complicatie te voorschijn die de beschrijving van het thuisloos bestaan nog ingewikkelder maakt. Immers de religieus die zijn leven vormt overeenkomstig een regel of leeft naar het voorbeeld van een andere heilige monnik, wil niet een loutere herhaling zijn van een voorganger, voorbeeld en leidsman. De thuisloze zoekt de inspiratie om in eigen tijd en onder andere omstandigheden een soortgelijk leven te realiseren. Het hulpmiddel bij uitstek daarvoor is het heiligenleven, *vita sanctorum*, en daarnaast de regel, de voorschriften of *regulae vitae*. Dit zijn in de geschiedenis van het religieuze leven niet twee heel verschillende dingen. De verhalen uit het heiligenleven werden vaak het uitgangspunt voor het gewoonterecht; ook: de wijze om een gewoonte tot recht te verklaren is een meer of minder legendaries verhaal in het leven van de stichter te plaatsen. Dan kan de bestaande regel een uitleg krijgen door middel van stichtende verhalen, waarmee de leefbaarheid van de regel onderstreept wordt. Omgekeerd kan de regel de neerslag zijn van de tot recht geworden gewoontes van een bestaande groep, zodat er een duidelijke afstand ligt tussen stichter en regel. De voorschriften zijn dan produkten van een tweede generatie in de lijn van een bepaalde spiritualiteit.⁷⁵⁾

Hier komen obstakels voor alle takken van de godsdienstwetenschap, ook voor de morfologie. Deze teksten worden zelf al gekarakteriseerd door de twee elementen, de cultuur en de menselijke vindingrijkheid, waaruit de spiritualiteit of inspiratie van het instituut groeit. De regel of het heiligenleven is een tijd- en milieugebonden

neerslag van een al histories gevormde gestalte. De regel schijnt de moeilijkheden tot de tweede macht te brengen. De taak voor de godsdienstwetenschapper is uit deze tekst die pas later is vastgelegd, de oorspronkelijke inspiratie van de stichter terug te vinden. Maar ook de stichter zelf was aan deze zelfde problematiek onderhevig, daar hij zijn visie verwoorden moest voor zijn tijdgenoten. Deze vraag is vrijwel identiek met de hermeneutische probleemstelling omtrent de historische Jezus en de Christus van het geloof of aangaande de historische *Siddhārta* en de *Boeddha* van het boeddhisme.

Het antwoord zal moeten luiden dat histories onderzoek alleen niet tot de heilige doortoot, want een dergelijke research brengt alleen de historische persoonlijkheid naar boven, maar faalt in het opzicht dat het resultaat van het zoeken nooit tot het waarom zal leiden, wáárom deze persoon juist een heilige is. Het enige dat dit onderzoek oplevert, is al wat over deze mens wordt uitgezegd en dat deze uitspraken niet in lijnrechte tegenspraak kunnen en mogen staan met de historische werkelijkheid, dat de erkenning van deze heilige niet in flagrante tegenspraak staat met de mens uit de geschiedenis. Hier zijn de grenzen aan de godsdienstwetenschap gesteld, namelijk door het zelfverstaan van de godsdienstige mens. Als de mens iets niet als heilig ervaart, dan heeft de wetenschapper niet het recht dit toch zo te doen voorkomen. Dat betekent, dat het heilige een werkelijkheid is, dat de heilige mens een persoonlijke werkelijkheid is, die in zijn heiligheid en waarschijnlijk alleen daardoor zijn tijdgenoten zo aangesproken heeft, dat hij zijn tijd overleefde als heilige. Men noemt het als zinvol kunnen aanvaarden dat over deze persoon gezegd wordt dat het een heilige is.

De morfologie tracht feiten en interpretatie te combineren door de heilige mensen in de polymorfe structuur nader te onderzoeken, maar de spanning blijft uiteindelijk bestaan. Er zal geen tegenspraak tussen opgedolven gegevens en godsdienstige idee omtrent heiligheid mogen ontstaan. Vindt men echter geen positieve gegevens, dan kan er sprake zijn van een zogenaamd mytische persoon die een samenvatting is van de menselijke ervaring van de auteur van de myte, een konkrete omschrijving van menselijk beleven in een zogenaamd historische gestalte ⁷⁶).

Wat hier als moeilijkheid ervaren wordt, kan ook in zijn tegendeel omslaan. In de teksten gaat het of om een manuscript direkt van de oorspronkelijke stichter óf om een verhandeling die afgeleid is van de oorspronkelijke inspiratie en zo in verschillende mate afhankelijk van zijn bron. Van de meeste teksten, kan het laatste verondersteld worden. Alleen de plaats die de regel of het heiligenleven in de levende traditie inneemt, kan een graadmeter zijn om enig idee te krijgen van de kracht van de inspiratiebron, die nog steeds als heilige wordt ervaren. De invloed die nog steeds van de meester uitgaat, getuigt van de leefbaarheid van zijn regel, van de werkelijk originele vondst om aan het thuisloos bestaan gestalte te geven.

Het levensontwerp maakt het de thuisloze mogelijk op gezonde wijze aan de rand van de samenleving te blijven. De aantrekkingskracht van een spiritualiteit, de betekenis van een bepaalde vorm van thuisloos bestaan binnen de traditie, wijst er op dat het meer gaat om het ontwerp of de visie dan om de regel. De uitgewerkte regeltekst dient nu juist om die visie te schragen door alle omstandigheden heen, niet als een waarde op zich, maar omdat men zo de garantie heeft steeds weer te kunnen uitwijken, zich steeds weer terug te trekken of alle banden met de wereld door te snijden. Het is de formule van de stichter die aantrekkelijk werkt, en deze is meestal kort en krachtig, is een intuïtie die uitgewerkt wordt onder steeds andere omstandigheden.

De formule is een soort richtingwijzer, hoe zich langs de grens te bewegen en daarin verschilt de ordestichter van de grondleggers van theologiese of filosofiese scholen. De laatsten ontwerpen meestal een goed uitgewerkt concept, dat juist als theorie wonderwel de levende werkelijkheid doorzichtig maakt voor anderen. In tegenstelling hiermee ontwerpen met name de grote ordestichters een schema dat ook onder andere omstandigheden zeer goed in levende werkelijkheid kan worden omgezet. Deze eenvoud beantwoordt aan de radikaliteit van het thuisloos bestaan, het regelboek is zo meer een neerslag van de ervaring om de monniken tegenover de maatschappij én te verdedigen én te verantwoorden. In dit aspekt manifesteert de regel nu juist zijn milieugebondenheid. De eenvoud wordt ook verklaard door het feit dat een kloosterregel nu eenmaal een gestalte vorm geeft binnen de samenhang van vele andere gestalten en zo op zijn eigen wijze verwijst naar de algemeen godsdienstige inspiratie, waarvan een spiritualiteit deel uitmaakt.⁷⁷⁾

2.2.9. Pluriform tegenover polymorf

Heel andere moeilijkheden komen voort uit de sociale aanvaarding, het institutionele karakter van het thuisloos bestaan, waarvan gesteld wordt dat deze gemeenschap een doorbraak naar de zogenaamde universele godsdiensten betekent.⁷⁸⁾ Het betekent een instituut, waarvan per definitie de leden van de gemeenschap de relaties met de samenleving, zeer zeker de banden van het bloed verbreken en derhalve een nieuw soort samenleving op een meer geestelijke basis vormen. Deze gemeenschap kan trachten een marginaal bestaan te leiden en de vorm kan als zodanig aanvaard zijn, daarmee dreigt het uitzonderingskarakter verloren te gaan. De samenleving kan tot het oordeel komen dat deze godsdienstige gestalte binnen de hele structuur noodzakelijk wordt. Dit kan dan weer tot gevolg hebben, dat de godsdienstige mens bepaalde verwachting aan het thuisloos bestaan oplegt die het religieuze leven als zodanig niet eigen is. Van de andere kant staat de religieus voor een probleem om zijn leven gestalte te geven in een vorm die aandacht besteedt aan de toekomst, of in een vorm die simpelweg uit het verleden komt. Ook dit laatste is namelijk een weg om de samenleving te willen verlaten en zo de paradoxs gestalte te geven. Men zegt slechts dat deze samenleving niet af is, zonder zelfs ook maar eksperimenteel een redelijk alternatief te kunnen aanbieden. Blijven leven in een zogenaamd verouderd instituut kan — als het goed verstaan wordt — een wegtrekken uit de eigentijdse maatschappij zijn. Maar hier steekt dan wel het gevaar in dat het weggaan een vlucht lijkt in een oud huis en zo een ontvluchten aan de verantwoordelijkheid in de samenleving of soms een eigenzinnig zich vergrijpen aan deze gestalte van het religieuze leven.

Hier raken de beide uitersten elkaar, waardoor een konkrete vorm van thuisloos bestaan verworpen kan tot een geborgenheid en eigenlijk een surrogaat voor heel andere instituten. Zo komt ook de morfologie voor haar eigen grenzen te staan, want hét criterium om dit probleem op te lossen ligt in het konkrete instituut onder deze bepaalde omstandigheden. Het is de beleving van binnen uit die hier beslissend is. Ja, zelfs zal het soms zeer moeilijk zijn om binnen de kloostergemeenschap dit oordeel te vellen. Zelfs individueel kunnen hier de tegenspraken optreden, wat voor de een geborgenheid betekent, is voor de ander de weg van de thuisloosheid. Alleen de morfologie zal een geschikt instrument zijn om tot het verlossend antwoord te komen, namelijk de hermeneutiese vraag of de godsdienstige mens hier werkelijk de thuisloze als heilige ervaart.

De paradoks van het instituut van de uitzondering is hiermee getekend. Het thuisloos bestaan betekent alleen op weg zijn, als zoeken en wijzen naar een opening, naar achter, opzij of naar voren. De religieus zegt alleen dat er een venster of deur in het huis van de samenleving zit. Deze houding kan getypeerd worden in de moderne begrippen van protest of contestatie tegenover de bestaande orde⁷⁹⁾. In die zin is het thuisloos bestaan niet profetisch, omdat het niet duidelijk in een richting wijst waarheen de maatschappij zou moeten evolueren. De religieus kan ook niet de wijsheid van de geïnteresseerde toeschouwer voor zich opeisen, die op een veilige afstand de ontwikkeling kan volgen. Want dit zou betekenen dat de thuislozen de grens overschreden zouden hebben in een andere wereld, van waaruit men in alle gemoedsrust de ontwikkeling in de maatschappij kan volgen.

De monnik beweegt zich op de grens van de samenleving en wordt evenzeer geraakt door de golfslag die alle mensen in beroering houdt. Het thuisloos bestaan biedt als zodanig geen archimedies punt, van waaruit men de hele wereld in een blik kan overzien. Wel is het een voortdurend streven om aan de rand te leven en vanuit die grenssituatie tot het belangeloze oordeel te komen omtrent de wereld. Zijn profetisch getuigenis of zijn wijsheid is alleen de stap die de thuisloze zet, waardoor hij stelt dat de godsdienstige inspiratie verder reikt dan de huidige bestaande orde. Zo is de religieus een getuige van de armoede van de maatschappij, van wat de samenleving allemaal nog niet bezit, maar zonder zelf over die rijkdom te kunnen beschikken. Zo is het thuisloos bestaan zoeken naar de onbekende ander, ook voor de religieus zelf onbekend, een gericht staan op de onbekende god, zonder deze god beter te kennen dan de andere godsdienstige mensen. En daarom ontzegt de thuisloze zich het huiselijk bezit om dit besef wakker te houden in de godsdienstige gemeenschap.

De religieus is een manifestatie van god, een heilige, en getuigt van de armoede van deze nog rijke samenleving, van het gebrek aan godskennis bij heel die rijk geschaakte cultuurexpressie van de godsdienstige mens. Dit fundamenteel besef dat iedere godsdienstige gemeenschap eigen is, dat eigenlijk het tekort schieten van de godsdienstige samenleving weerspiegelt, is de ervaring van de godsdienstige mens dat de balans nooit klopt. De thuisloze legt alleen de vinger op het gat in de begroting zonder zelf over de bronnen te beschikken die dit gat zouden kunnen vullen. De godsdienstige gemeenschap aanvaardt hem nu juist in deze rol als heilige mens, op voorwaarde alleen dat de thuisloze leeft in konfrontatie met deze ervaring.

In een andere terminologie werd deze probleemstelling aangegeven met stand van volmaaktheid, waarbij de karakteristieke omschrijving was, dat de religieus streefde naar de volmaaktheid zonder deze ooit te bezitten, evenmin als de godsdienstige gemeenschap. Dit brengt het thuisloos bestaan in zijn volle kleur naar voren als een 'streven naar', dat voor de godsdienstige gemeenschap is weggelegd en niet een privilege is van een kleine groep⁸⁰⁾. De thuisloze zegt alleen dat dit streven er moet zijn, maar zonder te kunnen zeggen waarheen het moet gaan, daarin heeft hij niets voor op andere godsdienstige mensen. Het thuisloos bestaan kan niet een staties gegeven zijn, maar is de uitdrukking van een ervaring van de godsdienstige gemeenschap, het religieuze leven is een weerspiegeling van de consensus van de levende gemeenschap.

Het paradoksaal karakter van het religieuze leven is geschetst aan de hand van de godsdienstwetenschappelijke handboeken, het is een marginaal bestaan. Hoe deze

grens in verschillende bereiken een rol speelt was de opzet van het voorafgaande, in de volgende hoofdstukken zal vanuit dit standpunt de morfologische methode getoetst worden aan de werkelijkheid van India, de hindoe-traditie en de christelijke experimenten.

3 ENIGE STRUKTUURELEMENTEN, MEER TYPIS VOOR INDIA

In de godsdienstwetenschap treedt steeds weer de spanning tussen de individuele mens en het kollektief van de gemeenschap naar voren, tot en met de vraag wie nu eigenlijk centraal staat in de grote godsdiensten, de enkeling of de gemeenschap? Er heerst vaak de voorstelling dat de individuele mens zich moet losscheuren uit de gemeenschap om daardoor helemaal zichzelf te worden. Het thuisloos bestaan is daar een voorbeeld van. Ook al deelt men deze mening niet, toch onderstreept zelfs deze opvatting dat beide aspecten niet uit elkaar te halen zijn en dat men de enkele mens altijd in de totaliteit van de gemeenschap moet zien ⁸¹⁾ Bij deze totaliteit behoort de geografie van het land of subkontinent, want de natuurlijke ligging van een land kan mede bepalend zijn voor de verdere ontwikkeling van het denken ⁸²⁾ Het zijn vaak die onwaarschijnlijk onbelangrijke dingen die beslissend kunnen worden voor het verstaan van een andere cultuur. Dit geldt evenzeer voor klimatologische gegevens als sociale feiten, het regenseizoen en de landbouw in India zijn beslissend om de problemen goed te plaatsen. India is een overwegend agrarisch land, waar nog meer dan tachtig procent van de bevolking in de landbouw werkzaam is. Deze bevolking gaat gebukt onder de achterlijkheid, zoals analfabetisme, en de omstandigheden zijn voor deze mensen ondanks alle ontwikkelingen uit de laatste tijd niet sterk veranderd.

Het begrip heiligheid zal overwegend bepaald worden door de meerderheid van de godsdienstige gemeenschap en dat is nu die bevolking op het platteland. Er kunnen hier vormen van godsdienstigheid blijven voortbestaan, die elders reeds verdwenen zijn, die elders niet meer realiseerbaar zijn. Zo gaat ook een groot deel van de geestelijke en godsdienstige stromingen aan het volk voorbij, aangezien de massa eenvoudig niet van de geschriften kennis kan nemen. Van de andere kant moet men ook stellen dat er vanuit een aantal centra een zekere uitstraling is, dat er toch wat van de bovenlaag van de bevolking naar beneden doorsijpelt dat aan India godsdienstig een merkwaardig saamhorigheidsgevoel geeft. Deze gegevens zijn belangrijk, omdat zij beslissend zijn voor het al dan niet aanvaarden van een heilige. Binnen het thuisloos bestaan laat dit in India een elders ongekende variëteit toe aan religieuzen.

Het feit dat de Indier zijn vaderland Moeder India noemt, spreekt boekdelen. Het overwegend agrarisch karakter van het land schijnt daarmee samen te hangen ⁸³⁾ Deze maatschappij zou als een organische samenleving te betitelen zijn, dit tegenover de sterk georganiseerde maatschappij van het westen. In het westen veronderstelt de orde een sterke hand van het gezag, in India is er een orde die echter van nature gerespekteerd wordt. Hier speelt de verbondenheid met de natuur een grote rol, die de afhankelijkheid van de boer van zijn land weerspiegelt. Het is de zorgzame houding van de landbouwer, die enerzijds zorg moet hebben voor de gewassen en anderzijds geheel afhankelijk is van het weer. Het is als met een vruchtbare moeder die gekoesterd moet worden en die ook wel eens nukken kan vertonen, maar uiteindelijk toch de bron van alle leven is. In deze levende eenheid ziet de Indier zich opgenomen, ten zuiden van de beschermende bergrug van de Himalaya's voelt de Indier zich veilig in zijn land van de grote rivieren, die de vruchtbaarheid door het

land meedragen. Het is de verbondenheid van de boer met zijn land, het is deze sfeer van eenheid waarin de natuurelementen op elkaar zijn ingespeeld, die de achtergrond vormen van de geweldloosheid. De gedachte aan moeder aarde speelt hier de boven-ton en het is wellicht daarom dat de koe voor politiek India tot symbool kan worden.

De *ahimsā* is de geweldloosheid, de zorg waarmee men de natuur tegemoet moet treden. Zij is het aspekt dat de indiese aktiviteit kenmerkt. Het is niet zichzelf massief aan zijn omgeving opleggen, maar een zich voorzichtig invoegen in de familiesfeer van Moeder India. Hierin komt het akosmies aspekt van het indiese denken naar voren, dat de westerling meteen opvalt. Het is de eerbied voor het leven in het algemeen, waarbij de bijzondere plaats van de mens ternauwernood opvalt.⁸⁴⁾

Het gebed, de kultus en de wonderverhalen zijn op de omgevende wereld gericht, de toon spreekt van een grote kosmische verbondenheid. Als totaliteit, als een organiese eenheid biedt India geborgenheid, zodat de indiër zich ternauwernood voorstellen kan, dat er buiten India werkelijk leven mogelijk is. Tegenover de zee is de houding ambigu; tot voor kort was een gebod van kracht dat de oceaan oversteken verontreiniging betekende.⁸⁵⁾ Van de andere kant is de uitbreiding van de hindoe-kultus naar het huidige Indonesië door de handel, die ook tot het romeinse rijk kwam, bekend.

Tegenover de westerse polis, de stadsgemeenschap met zijn duidelijke grenzen tussen mens en wereld, schildert *Tagore* het indies ideaal als een eenheid tussen natuur en mens, niet alleen als een spekulatief ideaal, maar gebaseerd op een langdurige indiese ervaring. Wijsheid wordt dan de kosmos binnengaan, de indiër ziet god in alle dingen. Vandaar de boskultuur van de indiërs, het oprichten van woudnederzettingen waar de mens in rust zijn eenheid met de kosmos kan ervaren. Het is een opgaan in het stille woud, vreugdevol, soms ook vreeswekkend, maar het is vooral beleven. Hier ligt ook het misverstand van de westerling om India een kontemplatief of spiritueel land te noemen; het rationalistische westen onderging een soort shock-effekt in de ontmoeting met de konkrete werkelijkheid van India, die anders georiënteerd was.⁸⁶⁾ India is het eerste land waarmee men zo duidelijk een sociaal en cultureel verschil merkte, dat men dit geestelijk of spiritueel beschouwde.

3.1. *Ahimsā* of geweldloosheid

Binnen het grote geheel speelt de *ahimsā*-gedachte haar grote rol, van meet af aan erkend in India, maar toch niet al te populair in de zin van radicale geweldloosheid. Er is hier veel meer sprake van een benaderingswijze dan van een levensovertuiging. De *ahimsā* staat in het teken van de sfeer van India, die te vergelijken zou zijn met de sfeer in de oude hindoe-huizen. De oude huizen hadden een tuin in het midden als een symbool van de vrijheid binnenshuis. Het hart van het huis is een open ruimte, die beantwoordt aan een sfeer waarin men elkander een zekere mate van vrijheid veroorlooft. Hier is niet sprake van een doorgeorganiseerde samenleving, maar er is een kader waarbinnen een geborgenheid wordt geboden.

De *ahimsā* is de wijze waarop men op deze situatie reageert. Het is de zorgzaamheid die niet onnodig doodt, maar toch wel gebruik maakt van de levende wezens. *Ahimsā* kan wel degelijk corrigeren, ook met de zweep, betekenen. Deze zorg kan zich ook uiten in de beoefening van tucht en sluit een zekere hardheid niet uit. Maar

de methode past zich in principe aan zijn omgeving, de levende en de dode, aan. Het is de weg van aandacht voor de ander, maar dat kan ook zijn om misbruik te maken van de levende wezens. Hier is een hele schaal van mogelijkheden, zoals die in de geschiedenis van India naar voren komt. Het is de geweldloosheid, als niet bewust forseren en vernietigen, dat leidt tot puur niet doden. Maar ook dat is een latere ontwikkeling die eigenlijk van enkele diersoorten op alle levende wezens is overgeslagen. Het hindoeïsme kent wel degelijk nog dierenoffers, maar dat is veel meer te vergelijken met het slachten van het vee voor benodigd vlees. De geweldloosheid kan worden tot het radicale niet-doden, waarbij het vermijden van doodslag uitdrukkelijk criterium van het handelen wordt. Alles liever dan doodslag, al gaat men er zelf bij ten gronde. Een andere houding is meer positief en zegt welwillendheid, dat is beter dan medelijden. Compassie, beleefdheid of wellevendheid zijn andere woorden die deze wijze van handelen typeren. De ander zichzelf laten zijn en wel zo goed mogelijk, dat is de weg om tot de resultaten te komen. Nogmaals, het is goed de agrarische achtergrond van deze benaderingswijze te bedenken.

Met *Gandhi* heeft de *ahimsā* voor het westen een nieuw aspect gekregen, maar het is de consequente geweldloosheid van het niet-doden tot in de diepste zin, ook geestelijk. Op deze wijze gepropageerd was het ook een revolutionaire gedachte voor India, aangezien de *ahimsā*-gedachte, waar *Gandhi* bij aansluit, van de kleine groep *jaina's* komt, die hun ideaal nooit over heel India hadden kunnen verbreiden. Juist twee godsdiensten, boeddhisme en jainisme, interpreteerden deze gedachten zo origineel, dat dit hen mede tot aparte godsdiensten maakte, die buiten het hindoeïsme staan. Zo vindt men in de grote tradities van India bij welhaast alle tempels weeshuizen als uitdrukking van de *ahimsā*. Dat de *jaina's* zelfs hele ziekenhuizen voor dieren hebben, is weer hun uitleg van de *ahimsa*-gedachte.

Uit dit alles spreekt een zorgzame houding, een bezorgdheid voor de omgevende wereld, maar wel blijft in het midden staan of deze bezorgdheid uit eigen belang voortvloeit, dan wel uit onbaatzuchtigheid. Op deze wijze is het ook zeer wel mogelijk om mensen en dingen te manipuleren, zo worden grenzen gesteld aan wat wel en wat niet kan. De *ahimsā*-gedachte ligt allereerst in de lijn van de spelregels van de indische familie, die weliswaar overtreden kunnen worden, maar toch als algemeen geldend beschouwd worden. In deze regels komt de sfeer van het grote huis dat India is, naar voren. Bij deze sfeer hoort thuis dat men niet aan de bestaande orde tornt, dat men geen kamers afbreekt, dat men anderen niet onnodig stoort en zo biedt de binnenplaats een zekere ruimte tot gedachtenwisseling.⁸⁷) Dit veronderstelt, dat men het er over eens is dat het huis overeind moet blijven, dat de bestaande orde van het huis, die gelijkgesteld wordt met de wereldorde, gerespecteerd moet worden. Wat hier gezegd wordt van het huis, geldt ook voor het dorp, voor het hele land en voor de hele kosmos. De *ahimsā*-gedachte vormt de hoofdkarakteristiek van de wijze waarop de indiër meent door zijn huis, zijn land en door de wereld te moeten trekken. Vanuit deze samenstelling van eigenschappen wordt duidelijk, dat de indiër vindt dat de eigenlijke wereldorde in India gehandhaafd wordt, beter nog in zijn land, in zijn dorp, uiteindelijk in zijn huis.

Hier komt een naast elkaar leven te voorschijn, dat het westen onbekend is. Dat is de rust van het bosideaal van *Tagore*. In het bos wordt de grote kosmos direct het huis van de indiër, met de zorgzame houding waar de zorgende vrouw beter in past en de man vanzelf in de beschouwende houding gedwongen wordt. Het aksent ligt vooral op het leven dat in al zijn vruchtbaarheid doorgaat, en de mens die dat hele

verloop met verbazing aanschouwt, die in dat wonderlijk gebeuren opgaat. In deze benaderingswijze ligt het invoelen voor de hand, het wordt een zich indenken en zo onderscheidt zich de indiese benaderingswijze van de westerse methodes die gaan onderzoeken, blootleggen om er later over te kunnen nadenken. De *ahimsā*-gedachte past beter in de indiese houding van het invoelen en niet in het denken over een uiteengelegd ding.

Uit het voorafgaande blijkt het belang van de morfologie om tot een beter begrip van de *ahimsā*-gedachte te komen. Met name de indiese achtergrond blijkt belangrijk, of anders gezegd: de structuur van de indiese samenleving speelt mee en dat niet alleen als sociale structuur, maar ook in de orde van klimaat en geografie. Het denken van de mens is altijd gericht op de konkrete wereld om hem heen, wordt zo ook door die wereld bepaald. In zijn filosofie klinkt dit door de konkreetheid bepaalde denken mee, en zijn visie zal zich ook weer in dezelfde konkrete taal moeten uiten. De reflexie moet in de buurt van het leven van alledag blijven, zoals de menselijke kennis in al zijn abstraktheid toch met de zintuiglijke ervaring verbonden blijft. Dit is juist de probleemstelling van een meer structurele benadering, zoals *B. Heimann* en *M. Biardeau* voorstaan. De indiese filosofie wint aan duidelijkheid als de taal niet in een of andere semantiek, maar in zijn alledaags gebruik meer aandacht krijgt. De filosofie en de fenomenologie die dit los laten, komen zelf helemaal los te staan van de werkelijkheid en zullen vlug tot overrationalisatie komen om te trachten de begrippen inzichtelijk te verbinden, waar men de ervaring uit het leven van alledag vergeet.⁸⁸⁾

3.2. *Śiva*, patroon van de thuislozen

Voor deze problematiek kan de god *Śiva* model staan, de patroon van de indiese thuislozen en de asceet onder de goden. Er schijnt een relatie te bestaan tussen de vediese god *Rudra*, waarvoor later de naam *Śiva* komt. De naam betekent de barmhartige, liefdevolle en daarmee tracht men het schrikwekkende te verdoezelen. De naam *Śiva* moet de god welwillend stemmen. Met het noemen van deze naam komt meteen de historie binnen en met name de ontwikkeling van godsdienstig India als socio-kulturele eenheid.

Hier duikt in deze konkrete gestalte de vraag over de verhouding tussen de ariërs en de draviden op. In de jongere voorstellingen van deze god, waarvan *Śiva* de woordelijke uitdrukking is, breekt een andere tendens door. Sommigen noemen dit nieuwe dravidies en stellen dat het eigenlijk de oudere bevolkingsgroep in India is die met haar voorstellingen de kultus binnendringt en de ariese kultuur doordringt. De god *Śiva* wordt dan de samensmelting met dravidiese en ariese elementen, aldus een aantal auteurs. De naam *Śiva* blijkt een samenbundeling van een aantal indiese gegevens te zijn, met name uit de vediese traditie en de meer volkse niet geschreven kultuur. Om *Śiva* te leren kennen is het noodzakelijk de geschiedenis van de verschillende bevolkingsgroepen te leren kennen; maar dat niet alleen, ook de geografie komt er aan te pas, omdat de kultus regionaal verschilt. Een dwarsdoorsnede van de huidige tijd wordt noodzakelijk om tot een beeld van *Śiva* te komen. Niet alleen de mytologie of de tempel is de plaats om te zien wie of wat *Śiva* is, maar hier zou een morfologies onderzoek, of zoals *Klostermaier*, *Biardeau* en *Heimann* het noemen, een structurele analyse op zijn plaats zijn.

De naam *Śiva* brengt een problematiek op tafel, die verder reikt dan dit onderzoek, maar onderstreept wel de stelling dat de morfologische benadering ook van de godenwereld een steun kan zijn om tot een beter begrip van het hindoeïsme te komen. Binnen de kontekst van deze studie speelt *Śiva* een eigen rol als patroon van de thuislozen. In deze funktie is het interessant te zien, hoe enige aspecten naar voren komen die iets van het thuisloos bestaan duiden. Wordt *Śiva* door een groot aantal filosofen vaak gezien als de heer van alle werelden, anderzijds blijft hij de god van de Himalaya's. Zo blijft *Śiva* verbonden met de niet ontgonnen natuur, hij is de heer van de gebieden waar alleen gevreesde machten en asceten wonen. Er bestaat een band tussen de bergvolkeren en *Śiva* als de heer van de Himalaya's. Tegelijk is *Śiva* steeds de asceet, de god die van de wereld afgewend leeft. Hoe deze gegevens te combineren?

Het eerste dat in de typologie van *Śiva* opvalt, is zijn schrikwekkend karakter: hij is de god van dood en verderf en als zodanig behoort hij thuis in de onherbergzame natuur, bergen en bossen, maar ook op het slagveld, waar dood en verderf heersen. Vervolgens wordt *Śiva* vereerd onder een fallies symbool, de *liṅga*, en dat zegt dat *Śiva* ook een vruchtbaarheidsgod is. Hij huwt *Pārvatī*, de godin van de bergen, en de omschrijving van dit huwelijk is voorbeeld voor ieder huwelijk onder mensen. In het verband valt op, dat *Śiva* van zijn ascese afgebracht moet worden om *Pārvatī* te huwen. Rechtop gezeten en met as besmeerd, de benen gekruist, in het vel van een zwarte antilop, met een halsketting van menselijke schedels of een soort rozenkrans om de blauwe nek, de ogen op de neus gericht, zo is *Śiva* het prototype van alle indiese asceten. Zo gaat hij door de geschiedenis als de beheersers van geweldige krachten, door zijn ascese kan hij vuur spuwen en het slachtoffer met een bliksem-schicht vernietigen. Duizenden asceten zullen alles in het werk gesteld hebben om van *Śiva* iets van deze krachten te kunnen ontvangen.

Asceet en thuisloze zijn niet identiek, ascese kan met heel andere oogmerken bedreven worden als binnen het kader van het thuisloze bestaan. De ascetische traditie kan een navolgen of vereren van de god *Śiva* zijn. *Śiva* wordt uitdrukkelijk met vrees bejegend, hij is de god van leven en dood, hij wordt ook vlug de transcendente, de alles overstijgende god. De aanhangers van *Śiva* stellen de god graag dansende voor en deze dans speelt zich meestal af op het kerkhof of de lijkverbrandingsplaats. Daarmee wordt tot uitdrukking gebracht dat de wereld tot ondergang gedoemd is.

Van de andere kant wordt *Śiva* ook samen met zijn godin of *śakti* afgebeeld, waarin de vruchtbaarheid van de god terugkeert. De godin krijgt dan dezelfde symbolen toegemeten als *Śiva* zelf, maar de meest typische afbeelding is de witte *Śiva* en donkere *Kālī* of *Durga* dansend op de liggende *Śiva*. Hier wordt de spanning zichtbaar gemaakt tussen de ascetische god en de godin; er breekt in konkreetheid iets door van de verhouding transcendentie en immanentie. Als *Pārvatī* of bergdochter kan de godin wit zijn, als *Kālī* wordt ze zwart en dan wordt de duisternis van de natuur zichtbaar gemaakt. De symboliek is niet eenvoudig in de beeldende kunst, maar in de tegengestelde aspecten van dit goddelijk milieu komt juist de achtergrond van India naar voren.

De transcendente god tegenover de immanente god, beiden een mysterie, als de toppen van de Himalaya's wit, als de oergrond, de moederschoot van het bestaan zwart. Tegenover de vruchtbare godin staat de god, de asceet die zich graag terugtrekt in de Himalaya's. Het is de vruchtbare Moeder India tegenover de asceet *Śiva*,

die juist in hun samengaan vruchtbaar worden, zoals de sneeuwtoppen van de Himalaya's ook de bronnen zijn van de grote rivieren van India, van India's vruchtbaarheid. De zorgzame moeder, die tegelijk angstwekkend is, en de verre vreesaanjagende god, die tegelijk in zijn vruchtbaarheid nabij is. De beschermende god die het thuis, dat India vormt, bewaakt, is de *Śiva* van de Himalaya's.

De geografiese situatie van India treedt naar voren, de konkrete elementen die de ingrediënten vormen van deze mytologie. De Himalaya's nemen een unieke positie in, ze zijn onneembaar, alleen de Hindukush biedt een opening waardoor de volken kunnen binnenstromen. In de rest van het gebergte kan alleen een klein bergvolk leven, dat nooit een beslissende dreiging voor India kan vormen. Het hele subkontinent ligt beveiligd achter deze hoge wal. In de tempel van Moeder India in Benares ligt een makette van India, waarin dit bijzonder scherp naar voren komt, doordat hoogte en diepte op andere schaal zijn gemaakt dan lengte en breedte. Zo worden *Śiva* en *Kālī* konkrete realiteiten; India zoals het er ligt, biedt de achtergrond van deze ervaring. Weliswaar is hiermee niet alles gezegd, maar het is een steun om de filosofie en haar beelden direkter te verstaan. De sfeer van Moeder India is de geborgenheid van het subkontinent.

Śiva en zijn *śakti* zijn natuurlijk identiek, maar vormen ook een tegenstelling. Dan komt de nadruk bij *Śiva* te vallen op dood, op ascese, op de ontoegankelijke natuur. Hij is de verre, andere god, hij leeft in een andere wereld en heeft daar de beschikking over machten die hij ook hier kan gebruiken. *Śiva* wordt afgeschilderd als de god van de bergen, de god dansend op het kerkhof. Daarmee komt *Śiva* aan de rand van de wereld te staan, hij komt als het ware van de andere kant, of beter: hij kan de grenzen overschrijden. Deze scheiding is niet duidelijk en hier tekent zich de onduidelijkheid van de indiese ascese af. De *tapas*, hitte, is een macht verworven van elders of het is zich aan de rand van de indiese wereld bewegen. *Śiva* wordt geïdentificeerd met bergvolken en asceten, de asceten gaan de bergen in, de sjamaan komt uit de bergen.

Śiva is de god van de grenzen van India, begin en eind van het leven, en als de jungle is hij bovendien nog een bedreiging voor de mens. Met *Śiva* leven betekent dus aan de rand gaan leven en zich aan deze bedreiging blootstellen. Dat betekent dat de asceet zich naar de bergen, de kerkhoven of jungle begeeft. In de mytologie vindt men iets terug van de ambiguïteit bij het ontstaan van het thuisloos bestaan; de asceet en de thuisloze zijn geen identieke verschijnselen. Wel brengt de mytologie omtrent *Śiva* iets naar voren, dat ook in het thuisloos bestaan een rol speelt. Maar in het religieuze leven komt niet de nadruk te liggen op de prestatie van de *Śiva*-kultus om zo met deze god één te worden, of iets van bezetenheid door deze godheid te verwerven.⁸⁹⁾ Door deze achtergrondinformatie valt weer het licht op het zogenaamde kosmiese karakter van de indiese godsdienstige beleving. Tremendum en fascinans krijgen in dit land een eigen kleur, de filosofiese taal zal van hieruit een ander gezicht krijgen. Het indiese denken is bepaald door het milieu, door de konkrete kosmos zoals de indiër die ervaart. *Śiva* is niet alleen deze geografiese situatie, maar hij is de uitdrukking van de ontmoeting met god, de heilige in indiese kontekst, en hij brengt tot uiting hoe de indiër deze ontmoeting ervaart.

3.3. Mens en kosmos

De verbondenheid van de indiër met de kosmos kwam tot uiting in de reflexie over de *ahimsā*-gedachte en *Śiva*. Een andere benaming kan deze organiese eenheid tussen mens en de hem omringende wereld verder toelichten. De samenhang tussen de woorden lichaam, huis en kosmos bieden de mogelijkheid om de indiese mens beter in zijn wereld te zien. De menselijke geest woont in zijn lichaam als de mens in zijn huis en de kosmos wordt gezien als een levend lichaam. Mens en wereld vormen één organisme en in die zin is India een organiese samenleving. Het lichaam is weer een hele kosmos, lichaam en kosmos zijn weer te vergelijken met het huis, waarin men woont. Het huis heeft een schoorsteen of een rookgat, dat wil zeggen een opening naar boven. Makrokosmos en mikrokosmos zijn verwisselbare begrippen, waarbij de direkte omgeving van de indiër model staat. En dit vinden we dan ook in de tempel terug. De tempel is een afbeelding van de kosmos, maar dan ook van het lichaam en het huis.⁹⁰)

De makrokosmos is de gewone leefwereld, maar dan oneindig vergroot, en de mikrokosmos is diezelfde wereld op uiterst kleine schaal, en de tempel is de makette van alle drie. Van belang in deze visie op de kosmos zijn twee elementen: de kosmos als huis betekent de ruimte waarin men leeft, en de opening naar boven is de schoorsteen op het dak, het schedeldak van de mens, het oog van de tempel als het doorbreekpunt naar boven. Men spreekt van het doorbreken van het schedeldak of het openbreken van het ei als ingaan in een andere wereld, opstijgen naar een ander niveau. Wat die andere wereld is, moet hier in het midden gelaten worden, aangezien verschillende scholen daar een andere uitleg aan geven. In ieder geval lijkt het de moeite waard om tot die andere en misschien hogere wereld door te dringen.⁹¹)

Dit komt in de beeldspraak van de thuislozen voor: doorbreken van het schedeldak is uit het lichaam en dat is tegelijk uit het huis en uit de kosmos naar hoger sferen vertrekken. Pelgrims en asceten drukken uit dat zij hun wereld verlaten door het huis te verlaten. Geen huis of geen nest bezitten betekent voor de thuislozen de wereld verlaten. Daar staat dan in India tegenover, dat de verbondenheid met de kosmos betekent: binnen de geborgenheid wonen en leven. Het zich terugtrekken in de bossen kan een beleven van de identiteit tussen kosmos en mens betekenen. Als zodanig is het bosideaal de voortzetting van het gewone leven en zegt niet alles verlaten. De thuisloze zal steeds naar de opening blijven zoeken, of in dit beeld, de thuisloze zoekt de opening in het dak, de opening naar een andere wereld. Het marginaal bestaan wordt hier: leven aan de grens van de kosmos, meer dan aan de grens van de menselijke samenleving. Dit betekent dat de thuisloze de natuur in moet als onherbergzaam, dat hij gaat trekken, dat hij de Himalaya's ingaat, dat hij zich ophoudt bij kerkhoven of lijkverbrandingsplaatsen. Pelgrims trekken tijdelijk, asceten gaan op pad om krachten te verwerven uit die andere wereld. De thuisloze gaat alleen tot de opening van het huis. Zijn standplaats is de grens tussen deze en een andere wereld. Het thuisloze bestaan verschilt met de bosidylle zoals de mentaliteit van de bedelaar en de bewoner. De bewoner is de huisgenoot die vanuit de intimiteit met zijn milieu zijn leven beter gaat verstaan. De thuisloze is de bedelaar die zelf beter inzicht krijgt door het er buiten staan en die de bewoner aan inzicht helpt, doordat de huisgenoot aan hem beseft wat het betekent huisbewoner te zijn.

Het roepingsverhaal van *Boeddha* illustreert deze situatie: *Boeddha* ervaart driemaal de beperktheid van het menselijk bestaan, dan ontmoet hij de thuisloze die ondanks dat gelukkig blijft. De thuisloze schijnt vanuit zijn leven ander zicht op deze

wereld gekregen te hebben. Deze ervaring kan de religieus wel bijzondere krachten of buitengewone vermogens schenken, maar dit is niet de kern van de zaak. In de boeddhistiese regel komt dit tot uiting, doordat er staat geschreven, dat men een monnik niet vertellen mag dat hij wonderen kan verrichten, zoiets zou gelijk staan met laster.⁹²⁾ De thuisloze beweegt zich aan de rand van de kosmos, hij leeft in de onherbergzame natuur. Deze ongeborgenheid doet de heiligheid van de thuisloze vermoeden en daarom wordt zijn toevallige aanwezigheid gewaardeerd. De zwijgende thuisloze is al een manifestatie van god en betekent zegen voor wie deze religieus ontmoet. De waarachtige thuisloze doet echter afstand van alle eisen, waar hij aanspraak op zou kunnen maken, omdat hij immers de banden met deze wereld verbroken heeft. Alleen onder dit laatste aspekt van marginaal bestaan kan de god *Śiva*, die aan de grens van de indiese kosmos woont, patroon van de thuislozen zijn, want het grensgebied schijnt de standplaats van *Śiva* bij uitstek te zijn.

3.4. De indiese heilige

De thuislozen worden in India gerekend tot de heilige mensen. Dan rijst de vraag wat het woord heilig binnen dit kader in India betekent. Ook hier is een morfologische benadering noodzakelijk, die op het gebied van de taal meer formgeschiedtlich wordt. Het gaat erom in het gewone taalgebruik te ontdekken, aan welk type heilige de indiër de voorkeur geeft.⁹³⁾ Het antwoord wordt gegeven door in vogelvlucht te zien, welke titels er zoal aan heilige mensen gegeven worden.

De *ṛṣi* is de ziener van de kosmiese eenheid en de auteur van de geïnspireerde teksten. *Pāṇini* (ongeveer 5de eeuw vóór Christus) is bijvoorbeeld een *ṛṣi* in zijn kwaliteit als schrijver van een sanskrit-grammatika. Heilige dichters, zoals auteurs van de *Rgveda*, worden als *ṛṣi*'s beschouwd, dichterlijke inspiratie heeft veel te doen met heiligheid.

De *yogin* is de heilige die naar eenheid zoekt, dat wil zeggen: naar innerlijke en uiterlijke harmonie, die uitmondt in de eenheid met god.

Muni betekent zwijger, want stilte gaat samen met vervuld-zijn en bevrediging.

Kevalin zijn is het hoogste wat de *muni* bereiken kan, dat wil zeggen een totale isolatie van de wereld, van de aardse toevalligheden; zo wordt de eenheid met de kosmos hersteld.

Een *sādhu* is iemand die recht op weg is naar bezit van kennis en volmaaktheid.

Arhat betekent kapabele, de waardige.

Buddha betekent de ontwaakte, de verlichte, maar *Boeddha*'s heiligheid is meer hermeneuties georiënteerd.

Jina, de overwinnaar is meer fysiek en asceties afgestemd. *Boeddha* en *Mahāvīra* hebben zich beiden losgemaakt van de fiksie, van de onwetendheid.

Sannyāsi is degene die alies weggeworpen heeft.

Mahātmā betekent grote ziel, waarbij *atman* de kosmiese adem en eenheid is.

De indiese heilige is iemand, die wéét, de zelfrealisatie vindt plaats door het verwerven van kennis. De heilige krijgt daarmee een status die gelijkwaardig is aan die van een gepersonifieerde godheid. De heilige is nog gebonden aan een naam, hij is een persoon. Zo komt met het woord godheid een andere manier om iemand als heilige te erkennen aan bod in India.⁹⁴⁾ Dat zijn de helden die tot *avatāra*'s worden, dat wil

zeggen, het afdalen van een god in menselijke gestalte. De redders van het volk, zij die goed waren voor de bevolking, werden vlug een *avatāra*.⁹⁵) Er zijn twee soorten strijders: dat zijn de helden die de kosmiese orde bewaren en verdedigen en de voorvechters op de weg naar de bevrijding van de gehechtheid aan zichzelf, die de grootste belemmering vormt voor de waarachtige en verlossende kennis.

Deze twee categorieën van helden krijgen hun verschillende benaming als godheid of heilige van het slagveld, waarop zij strijden. De heilige werkt op het terrein van de kennis, die tot bevrijding brengt, en daarom resulteert zijn streven in een wijsheid die relevant is voor het leven van alle dag.⁹⁶) Hier ligt het getuigeniskarakter van de indiese heiligen, dat zij anderen aansporen om dezelfde weg naar de kennis van god en de eeuwige waarheden te bewandelen. De heiligen zelf bieden het model en het voorbeeld van de weg die men gaan moet om tot deze bevrijding te komen. De *avatāra* helpt de orde van de kosmos in stand te houden en vindt zijn plaats in de tempel, waar de kosmiese orde op goddelijk niveau voorgesteld wordt. Hij wordt toegevoegd aan de godheden, die op soortgelijke wijze voor de kosmiese orde opkomen. Zoeken wij echter meer in het leven van alle dag, waar de heiligen te vinden zouden kunnen zijn, dan worden wij vooral verwezen naar het thuisloos bestaan. Naast de kenners van de heilige teksten komen asceten en al degenen die zich bijzonder op het zoeken van de waarheid toeleggen. Als ideale ruimte wordt echter steeds weer de plaats van het thuisloos bestaan aangewezen. De thuislozen zijn in hoge mate bepalend voor het begrip heilig in India. Naast de mensen die de eeuwige waarheden verstaan en doorgegeven hebben en die de heilige teksten begrepen en uitgelegd hebben, komen de thuislozen die in de kennis van de eeuwige waarheden doorgedrongen zijn en daar een onbaatzuchtige wijsheid van bewaard hebben.

Samenvattend luidt de omschrijving van een heilige in India: het is een geïnspireerde persoon, die op de kennis van de laatste werkelijkheid gericht is en die de zelfrealisatie nastreeft en daarin woorden van tijdloze en onveranderlijke betekenis vindt. De *kevalin* kan als outsider de leider van de gemeenschap worden; de onthechte heilige leidt de samenleving naar het juiste inzicht in de gebeurtenissen, die zich in deze veranderlijke wereld afspelen.

Indiese heiligen zijn vooral manifestaties van god door het ontdekken van eeuwige waarden en waarheden. Toch mag het machtslement, dat men door kennis verworven heeft, niet uit het oog verloren worden. Inzicht geeft macht, de door ascese verworven inzichten geven invloed op goden en wereld. Het zonder zonden zijn heeft vooral de betekenis van het niet vervreemd zijn van god, vrijheid van zonde is kennis van de eeuwige wetten. Dit kunnen indiërs ook op de heiligen van andere godsdiensten toepassen en daarom kunnen zij die vereren en wel in de mate dat zij aan dit begrip van heilig beantwoorden.⁹⁷)

3.5. Kennis in een indiese kontekst

Binnen de kennis komt nog een andere karaktertrek naar voren, die op alle gebied voor India geldt. De kennis is een pakhuiswijsheid, waarbij nooit iets verloren mag gaan aan inzicht. Bij het verwerven van kennis gaat het niet om een dialekties opstijgen doorheen de geschiedenis, maar om een doordringen in al wat er aan inzicht is.⁹⁸) Zo blijven in het kennen van nu de fasen van vroeger bestaan, zodat een symbool verbonden blijft met zijn eerste en meest primitieve betekenis én tege-

lijk kan funksioneren als drager van een nieuw inzicht Dit heeft zijn neerslag op de logika, die dan niet in een eenvoudig ja en nee schema bestaat, maar vaak ja en nee tegen hetzelfde gegeven moet zeggen

Dit prosen kan men aanschouwelijk in de indiese heilgdommen terugvinden De tempel is een soort arsenaal waar alles bewaard wordt en zo blijft alles toch weer op een of andere manier funksioneren Zo behoeft een nee tegen een god of een gebruik geen absolute negatie in te houden, maar het is veeleer een terzijde schuiven van het beeld of beter nog het is een verplaatsen van de aandacht in de wereld van de tempel Hier treedt de zogenaamde tolerantie van de hindoe naar voren, als de *ahimsā* of de geweldloosheid in het indiese denken Er is sprake van de ene werkelijkheid van deze tempel, die een weerspiegeling is van de kosmos En deze realiteit kan op verschillende wijzen beleefd en geformuleerd worden Deze ervaring, dit inzicht krijgt steeds weer een nieuw beeld in de tempel en houdt helemaal niet de afbraak in van de andere beelden Onbelangrijk in deze is eigenlijk, hoe men zich over de tempel als geheel en de daarin aanwezige beelden uitlaat of erover denkt

Deze schets beantwoordt niet helemaal aan het leven van alle dag, waarvan bekend is dat ook hindoes op de vuist kunnen gaan vanwege de rechte en juiste leer De aanhangers van de goden bestrijden elkaar, maar wel wordt het prinsiep van de indiese geweldloosheid of tolerantie hierdoor enigszins verduidelijkt ⁹⁹⁾ Het afwijzen van een visie betekent niet meteen ontkenning van wat men nu afwijst Men laat de ene mening naast de andere staan, zoals men de mogelijkheid heeft om in één tempel verschillende devoties te beleven. De geweldloosheid is als de zorg van een magazijnmeester om alles zo goed mogelijk te bewaren, waarbij de eigen mening een ondergeschikte rol speelt Deze houding kan heel goed in het wetenschappelijk denken funksioneren, zoals bijvoorbeeld blijkt uit het werk van de twee nobelprijdraggers Sir *Jagadish Chandra Bose* en *C V Raman*¹⁰⁰⁾ De fisikus toonde de veranderingelijkheid aan van de kristalstrukturen en de bioloog demonstreerde de hartslag of het emotionele leven van plantaardig organisme Beide geleerden baseerden zich op de indiese wijze van denken over de zin van het leven Hierin blijkt de continuïteit die men ziet doorheen de hele kosmos en tegelijk dat men steeds weer probeert nieuwe wegen te bewandelen zonder het voorafgaande te verliezen

Deze mentaliteit kan ook leiden tot een geweld aandoen van de geschiedenis, of anders gezegd, deze denkwijze is oorzaak van het feit, dat indiese denkers nogal gemakkelijk de hermeneutiese problematiek, zoals die in het wetenschappelijk denken van het westen uitgewerkt is, terzijde schuiven Zo levert deze houding meteen voor de westerse onderzoeker de nodige moeilijkheden op om de ontwikkeling van het denken, van het kastensysteem en andere verschijnselen in de indiese litteratuur te volgen. De morfologie kan hier zijn eigen bijdrage hebben door het uitstallen van de feiten, zoveel mogelijk naar tijd en plaats, om dan tot systematisering en interpretatie te komen. Als deze methode op de verschillende gestalten van een godsdienst toegepast wordt, dan komt uit de polymorfe struktuur de oervorm of inspiratie van deze godsdienst te voorschijn

3 6. India en de morfologie

Deze aantekeningen leiden tot de gevolgtrekking, dat de bron voor verder onderzoek de teksten zullen zijn, waarvan duidelijk is, dat ze iets van de oorspronkelijke inspiratie in zich dragen Dit kunnen wij opmaken uit het feit dat deze heilige teksten,

levens van heiligen of regels, voor thuisloos bestaan aanvaard worden. Uit de analyse van deze teksten resulteren modellen en door onderlinge vergelijking van deze modellen moet naar voren komen, hoe het thuisloos bestaan in het indiese milieu zijn eigen kleur krijgt. Indies zijn dan eenvoudig die verschijningsvormen die in India geboren zijn.

Het criterium of iemand hindoe is, hangt op de eerste plaats af van het feit, of iemand zichzelf de naam hindoe geeft en op de tweede plaats, of deze persoon door andere hindoes nog wel als hindoeïsties gezien wordt. Maar ook hier moet enige voorzichtigheid in acht genomen worden, zoals blijkt uit de boven geschetste mentaliteit van de indiese mens. Overeenkomstig deze houding is de hindoe in staat gestalten uit andere godsdiensten, ook christenheid en islam, als heilig te aanvaarden, zij het volgens typies hindoeïstiese maatstaf.

Een andere betrekkelijke norm is de uitgebreidheid van de aanhang van een specifieke levensovertuiging, waarvan het boeddhisme het bekendste voorbeeld is. Van het boeddhisme wordt immers wel gezegd, dat het eens over het hele subkontinent verspreid was (niet: heel India bekeerd had) en daarna helemaal van het schiereiland verdwenen was. Dit geeft aan, hoeveel er in India door elkaar kan lopen. Deze stelling betekent, dat eens het boeddhisme vrijwel in heel India gerespekteerd werd, als heilig aanvaard werd, om daarna als eigen levensovertuiging helemaal te verdwijnen. Maar het kan niet plotseling helemaal weggevaagd zijn; iets van het boeddhisme is in het hindoeïsme blijven hangen. Zo is voor de moderne onderzoeker moeilijk uit te maken, wat er in het huidige hindoeïsme uit het boeddhisme afkomstig is. Van de andere kant is die kwestie voor de indiër onbelangrijk: wat van het boeddhisme in de tempel van het hindoeïsme kon worden neergezet, dat bleef staan en werd als hindoeïsties ervaren, maar dat, wat niet in de tempel kon functioneren, werd niet aanvaard als heilig. De westerse historicus zal hier graag een dialektiese ontwikkeling in zien, maar de hindoe beleeft dit anders. Een nieuw verschijnsel is een element dat in het geheel van de wereld van de tempel opgenomen wordt of door deze wereld uitgestoten wordt, zonder daarom andere bestanddelen te verdrijven.

Deze factoren zullen in rekening gebracht moeten worden in een morfologies onderzoek. Het groeien, verminderen of verdwijnen van teksten en bronnen is een gereede maatstaf om bovengenoemde verschijnselen te verdiskontereren. Het materiaal kan een zekere indruk geven, hoe nieuwe elementen opgenomen gaan worden en hoe deze verwerkt worden. Morfologiese case-studies op verschillende gebieden kunnen hier tot goede resultaten leiden. *Prof. J. Gonda* heeft enige studies in deze richting gepubliceerd, die eigenlijk iedere keer een ander fenomeen apart belichten en waarmee hij enige stellingen omtrent India krities beziet.¹⁰¹) Iedere studie levert als het ware een schets op en deze tekeningen zouden over elkaar gelegd moeten worden om te zien, hoe India nu eigenlijk de eigen weg vindt om vooruit te gaan. Het thuisloos bestaan is, gezien de waardering die het in India ondervindt, een geschikt objekt om nader onderzocht te worden. Door beter zicht te krijgen op de betekenis van het thuisloos bestaan in India hopen wij een belangrijke bijdrage te verkrijgen voor het duiden van dit pluriform verschijnsel.

4. GODSDIENST EN SAMENLEVING IN INDIA

Uit de boven vermelde typering is de beschrijving van de kosmos bruikbaar om een specifiek element in de verhouding van de sectoren die samen het godsdienstige India uitmaken, naar voren te halen. Het is bedoeld als een schets van de structuur van het godsdienstige India om zo te komen tot een duidelijker plaatsbepaling van de problematiek. Voor het begrip kosmos, makro- en mikrokosmos, kan als analogon het huis, waarin de mens woont, functioneren. Het huis is het prototype van de indiese kosmos en voor het indiese huis zijn de kamers en de open ruimte binnen de beschuttende muur bepalend als een grote geborgenheid. De kamers worden gebruikt voor speciale doeleinden, de open ruimte is de plaats waar geleefd wordt. Dit is het kader zoals India dat biedt als weerspiegeling van de kosmos zoals men die daar beleeft. Van belang in dit beeld is het concept dat de kamers om de open ruimte gegroepeerd liggen, de kamers en de muur geven de geborgenheid van alle voorzieningen en veiligheid. Uitgaande van het huis als model voor de indiese samenleving onderscheiden wij in dit kompleks vier kamers. In het traditionele hindoeïsme liggen de vier kamers om de binnenhof als de leefruimte. In die vier sectoren is plaats voor het sociale leven, en daar tegenover staat de tempel, terwijl in de twee andere tegenover elkaar liggende sectoren de heilige boeken en de monniken te vinden zijn.

Het sociale leven omvat de kasten waarom India bekend is, maar deze geleding in vier kasten – wat het dan ook in de konkrete werkelijkheid van India moge betekenen – is niet de enige verdeling in het sociale leven. Er bestaat ook nog een indeling in levensfasen en wel vier stadia: student, leider van de huishouding of familiehoofd, woudbewoner en thuisloze. Binnen deze wereld vertegenwoordigt de brahmaan, dat is een lid van de hoogste kaste, god en is diezelfde brahmaan god in de wereld van het leven van alle dag, zoals het beeld in de tempel de godheid in zijn wereld is. Huis en tempel zijn ieder op hun wijze de kosmos, de eerste van de mens, de tweede van de goden, waar uiteindelijk dezelfde universele grondwet van de hele kosmos geldt.

Naast de standenverdeling bestaat de indeling in leeftijdsgroepen het meest uitdrukkelijk in de hoogste kasten. Dat betekent dan, dat de thuisloze brahmaan het hoogtepunt van het systeem vormt, dat in India niet alleen als een puur ideaal gezien wordt, maar nog behoort tot de werkelijkheid van alle dag. Deze thuisloze is de heilige mens bij uitstek volgens de klassieke traditie. Aan de ene kant is er de sektor, die gevuld is met heilige boeken zoals die door de *ṛṣi's* van god neergelegd en ontvangen zijn, god die in de taal van de mensen de wereld van de mens binnentreedt. Aan de andere kant wonen de monniken, de thuislozen, die rondtrekken en eigenlijk de opening vormen naar de god die de ander is of naar de andere wereld. Het eerste tweetal kamers, het sociale leven en de tempel, legt de nadruk op de geborgenheid van de kosmos, op god in deze wereld, mysterieus nabij. Het tweede stel kamers legt de nadruk op god die binnentreedt, die uit een andere wereld op ons af komt, maar die als zodanig niet te vatten is en zo ook de onbekende god blijft. Het eerste tweetal vormt de kern van de populaire traditie, het tweede duo van de *ṛṣi's* en de *paṇḍita's*, wijzen en schriftgeleerden aan de ene kant en de monnik aan de

andere kant legt het aksent op de zogenaamde elitaire godsdienstige stromingen in India

Van belang is vast te stellen, dat, hoe men ook de verschillende sectoren waardeert, de indier steeds de geborgenheid van zijn huis bewaard wil zien, dat wil zeggen de éne werkelijkheid met zijn eigen wetten, waar niet aan getornd mag worden. Iedere stroming binnen India moet zich invoegen in deze orde, dan blijft men huisgenoot in India, anders stuurt men zichzelf weg. In deze structuur komt naar voren dat er geen centraal gezag is, dat dient om de orde te handhaven. Het eigenlijke leven speelt zich af binnen de beschutting en daarom is het dan ook dat deze bescherming gerespekteerd dient te worden. De sectoren zijn geen absoluut afgeschermd eenheden, maar er is een zeker verkeer tussen de sectoren mogelijk. Opvallend in deze samenstelling blijft, dat er geen instantie is, die de onderlinge betrekkingen regelt. Deze structuur van India brengt meteen duidelijk lijn in het verdere verloop van deze studie aan.

Hoewel hier niet door een centraal gezag de regels worden opgesteld, zal in deze structuur toch een verandering zichtbaar gemaakt kunnen worden en wel door na te gaan wat er in de vier kamers van het huis dat India heet, verandert. Het thuisloos bestaan wordt in deze studie de sektor die centraal komt te staan en zo beperkt zich de case-study tot het religieuze leven. Noodzakelijk blijft wel om de andere elementen aan te duiden, maar de weg leidt de lezer vooral langs het verschijnsel van het thuisloos bestaan. Dit schematis overzicht verklaart, dat deze benadering in het indiese kader zelfs meer kans van slagen kan hebben. De morfologische benadering doet een poging om van binnenuit, vanuit de kamer, de invloed van deze sektor op het totale indiese leven aan te geven en omgekeerd hoe via de open leefruimte de andere sectoren op het thuisloos bestaan inwerken.¹⁰²⁾ Dit overzicht vraagt om een nadere specificatie, alvorens bruikbaar te zijn als werkhypothese.

4.1. Het sociale leven

De eerste sektor of kamer is het sociale leven, dat is de verdeling in kasten en levensfasen. Het kastensysteem is het best te vergelijken met het westerse standensysteem. Behalve uit allerlei mytologische vertellingen is het kastensysteem het eenvoudigst te begrijpen vanuit de dorpsgemeenschap, waarin de vier kasten een organies geheel vormen.¹⁰³⁾ De dorpsgemeenschap is verder het beste model om de indiese samenleving te begrijpen, het dorp wordt dan een huis in het groot.

De vier standen zijn de *brāhmaṇa's*, de priesters en leraren, de *ksatriya's*, de koningen, ambtenaren en militairen, de *vaiśya's* als burgerlijke en agrarische middenstand, de *sūdra's* als loonarbeiders. De rest zijn de zogenaamde kastenlozen, die overal buiten vallen.¹⁰⁴⁾ Dit vierledige systeem, de *caturvarṇa*, is slechts een ideaal, in werkelijkheid gaat het veel meer om de *jāti's* ofwel de subkasten. Want het hele reglement omtrent de kasten houdt zich vooral bezig met de onderlinge verhouding van deze subkasten. De *caturvarṇa*, het systeem van de vier kasten, vertegenwoordigt in zijn idealisering een hiërarchie van waarden. De hindoe wordt in deze kaste geboren, hij is daarmee allereerst in een sociaal kader ingebed, zoals dat ook in het westen gebeuren kan, maar India heeft hier een abstrakter en nauwkeuriger doorgevoerd systeem.

Een ander schema dat het leven van de indier in vieren deelt, is het systeem van de

levensfasen of *aasjrama's*.¹⁰⁵) Het eerste stadium is de *brahmacārin*, de student die zich helemaal aan de studie wijdt; de tweede levensfase is de *grhastha* of familie-vader; de derde is de *vānaprastha* of woudbewoner, ook boskluizenaar; de vierde *aasjrama* is tenslotte de *sannyāsi* of de thuisloze. Men begint zich als jongeling op de kennis toe te leggen, vooral op de heilige teksten, om vervolgens zijn taak als familie-vader te vervullen. Wordt het haar aan de slapen grijs, is de oudste zoon volwassen, dan trekt men zich met zijn vrouw in het bos terug. Deze ruimte wordt *ashram* genoemd, als de ruimte waar men zich ongehinderd op hogere kennis, op wijsheid kan toeleggen. Tenslotte, meestal na het overlijden van de echtgenoot, verlaat men ook deze plaats om te gaan trekken en werpt men alles terzijde, ook het vuur, symbool van het brahmaanse familieleven, en wordt zo een *sannyāsi*. Ook hier is sprake van een systematisering van de werkelijkheid. Zo presies gebeurt het in de alledaagse wereld niet, maar het tekent duidelijk de hiërarchie van de waarden. Op de lagere niveau's keert dit systeem terug, maar dan niet zo geperfeksioneerd als de klassieke wetgeving doet geloven. De laatste twee fasen in het leven van de brahmanen worden het hoogtepunt van het *varṇaasjramadharma*, de kastenverdeling vormen hoogste levensideaal.

Hoe komt India tot deze kastenverdeling? Hier komt een histories probleem aan de orde. Men zegt dat de ariese bevolkingsgroep een systeem gevonden heeft om alle vreemde elementen, vooral de dravidiese kultuurgoederen, te integreren. De indruk wordt gewekt dat de westerse wetenschappers hierbij criteria gebruikten, waaruit een zeker vooroordeel sprak omtrent het verschil tussen ariërs en draviden. Maar bij deze mening blijft het niet, er wordt ook onderscheiden tussen eerste- en tweederangs ariërs. Wat de betekenis van deze onderscheidingen ook moge zijn, vanaf de zesde eeuw vóór Christus bestaat er een betrekkelijk duidelijk afgebakend geheel, dat in het kastensysteem zijn weerslag vindt. De brahmanen hebben dan teoreties het program geformuleerd waarnaar zij de maatschappij willen omvormen. Dit proces is wellicht aan te duiden met brahmanisering.¹⁰⁶)

Dit leidt tot een nader onderzoek van het substraat, waarop de indiese kultuur gebouwd is. De bovenlaag en de benedenlaag moeten één geheel gaan vormen, de bovenlaag wil de benedenlaag integreren en daarbij blijkt, dat de benedenlaag een eigen inbreng heeft die zeker net zo oud – zo niet ouder – kan zijn dan het totale levenspatroon van de bovenlaag. De brahmanen spelen een uiterst belangrijke rol als bedienaars en kenners van de vediese offerriten. Voor het voltrekken van de grote offers, dat wil zeggen voor het in stand houden van de wereldorde, zijn zij onontbeerlijk. Na het afschaffen van deze vediese ritën, na de materiële verandering van brahmanisme naar hindoeïsme, komt het aksent geheel en al te liggen op de kennis van de *Veda's*, als de wetenschap die de mensen voorlicht hoe zij de wereldorde moeten onderhouden. De brahmanen baseren in latere tijd hun positie op de goddelijke, heilige boeken, die zij alleen kunnen lezen, en daarom nemen zij een belangrijke plaats in, omdat zij uit de heilige teksten de wijsheid kunnen putten om het beleid volgens de wetten van de kosmos te laten verlopen. Naast de sanskrit-teksten onderhouden de brahmanen ook het klassieke ritueel. Zo vervullen zij een goddelijke functie ten bate van de samenleving. Dit is de autoriteit van de brahmanen vanuit het godsdienstige. Dit is de zogenaamde orthodoxie in het hindoeïsme waarvan meteen duidelijk is dat het eigenlijk gaat om het aanvaarden van deze brahmaanse orde, dat is de erkenning van de brahmanen in hun rol in de samenleving. De orthodoxie zou veel beter als ortopraxis verstaan moeten worden, het respecteren

van de huisorde, binnen het sociale leven vooral. Maar het brahmaanse systeem heeft zich nooit voor honderd procent kunnen doorzetten, het volkse element bleef een eigen rol spelen, dat heeft de brahmaanse bovenlaag moeten erkennen en zij doet dit door die aan de orthodoxie eigenlijk vreemde elementen te integreren.

Daar het hindoeïsme in de grote steden zijn overzichtelijkheid van de dorpsgemeenschap verliest, richten wij onze aandacht op het dorp, waarin de vier standen als een symbiose funktioneren. Door de regels van de endogamie binnen de *jāti* en exogamie buiten het dorp komt men tot een gezonde bloedverwantschap. De dorpsgemeenschap kan verder direkt hulp bieden om de vier *aasjrama*'s te beschrijven. Zo is er naast het huizenkompleks één tempel, één klooster en één plaats voor lijkenverbranding. De tempel en het klooster zijn meestal stichtingen van notabelen, het zijn geen gemeenschapsgebouwen. De tempel kan bezocht worden, maar het is geen noodzaak dit te doen. De huiselijke gemeenschap omvat eigenlijk alles, ook kultus en liturgie. In de brahmaanse liturgie zijn de belangrijkste plechtigheden het geven van de naam, het overhandigen van het koord, huwelijk, dood en huisliturgie. De huisliturgie bestaat in het onderhouden van de vediese riten en later ook in de verering van een god als heer des huizes. Vanuit de godsdienstige huisgemeenschap bezoekt de hindoe de tempel, en de priester komt van de tempel als gast in het huis van de familie.

Naast deze vermelde plaatsen is er nog één: de *ashram* of woudnederzetting. Deze plaats of bosydille, zoals *Tagore* die noemt, is duidelijk onderscheiden van de andere plaatsen. Tussen de *ashram* en het dorp blijft een familieband, de *kula* bestaan want de *vānaprastha* leeft er bij de gratie van zijn familie en meestal samen met zijn vrouw.¹⁰⁷) Zo leeft men in de derde levensfase, maar deze wordt voorafgegaan door die van de student en het familiehoofd. Als men is opgevoed in de heilige teksten en dat voor het leven, dan trouwt men als brahmaan met naam en koord. Men is nu familie vader met zorg voor de familie in alle opzichten en dus ook voor de huiselijke kultiese vieringen.

Hierin komen familie vader en woudkluizenaar overeen dat beiden het vuur onderhouden, het heilig vuur is de uitdrukking van de ene gemeenschap op alle niveau's. De woudkluizenaar is de bejaarde indiër, die na zijn verantwoordelijkheid overgedragen en zijn opvolging geregeld te hebben nu zijn oude dag in rust kan besteden om zich te bezinnen op de belangrijke dingen van het leven. In deze bezinning op het afgelopen leven spelen natuurlijk de heilige teksten en de heilige riten een rol. Deze bejaarde woudkluizenaar — deze fase kan in konkreto al bij het veertigste jaar beginnen, als de oudste zoon tegen de twintig is — kent de schriften en heeft een zekere wijsheid. De betrekking tot de familie is minimaal, zij brengen eten en drinken en daarmee houdt de direkte band op; de bejaarden verdiepen zich niet meer in de dagelijkse beslommeringen.

Zo worden zij als het ware automaties onderwijzers voor hun kleinkinderen, omdat zij én de kennis én de tijd hebben om dit onderwijs te geven, gepaard met het gezag van de ouden. Is een bejaarde in hoge mate begaafd, dan zal hij meer leerlingen trekken, die bij hem lessen komen halen. Hier ligt de oorsprong van de bosuniversiteit waar *Tagore* over droomde. De woudkluizenaar wordt als het ware opnieuw hoofd, maar nu schoolhoofd, waarbij studie en bezinning op de voorgrond staan. Het gaat hier om lessen voor het leven, de heilige teksten moeten de wezenlijke waarden van het menselijk leven illustreren.

Tenslotte gaat de kluizenaar trekken, dat wil zeggen: hij breekt los uit iedere vorm

van gemeenschap. Nu hij het vuur opgeeft, heeft hij geen vaste woonplaats meer nodig, hij geeft alles op en werpt alle banden met zijn dorp en zijn familie weg. De *vānaprastha* wordt *sannyāsi*, thuisloze. Hij trekt de jungle in of de bergen, de onherbergzame oorden van India en is voor zijn levensonderhoud afhankelijk van wat hij toevallig ontmoet. Er wordt een grote mate van onverschilligheid bereikt, de oude man is vrij van alle banden. Meestal is zijn vrouw dan overleden of haar overlijden betekent het afbreken van de laatste betrekking die de kluizenaar op één plaats vasthield.

De thuisloze als de mens in de vierde *aśrama* is als het ware dood voor de wereld. Hij is net als de stervende die alles moet opgeven; hij heeft geen nest meer om in te leven. De banden met het dagelijks leven worden doorgesneden, het lichaam wordt nog alleen in stand gehouden door toevallige gaven. Tenslotte komt het er zelfs niet op aan dat men trekt, men is zo onverschillig geworden voor de wereld, dat de levenswijze niet meer beslissend is. Dan kan een thuisloze rustig op één plaats blijven, maar hij beschouwt zich als dood. Zo bestaan er in de indiese verhalenwereld *sannyāsi*'s die tenslotte naar huis terugkeren om er niet herkend hun laatste levensdagen als bedelaars op hun eigen landgoederen te verblijven. Mentaal is dan voltrokken, waarvan het gaan trekken de eerste manifestatie is: leven vanuit de nabijheid met de dood.¹⁰⁸⁾

In deze laatste levensfase is het, dat zicht doorbreekt op wat werkelijk belangrijk is in het leven en dat te vergelijken is met het besef van de stervende, die op het moment van heengaan pas goed beseft wat hij moet achterlaten en dan bij het afscheid zelf pas ziet, wát nu eigenlijk zijn leven uitmaakte. Dit is de wijsheid die de indiër deze *sannyāsi* toeschrijft, misschien meer nog dan aan de woudkluizenaar of *vānaprastha*.¹⁰⁹⁾

4.2. De tempel

Buiten het dorp staat de tempel tegenover de dorpsgemeenschap, de familie of *kula*.¹¹⁰⁾ Men gaat in de tempel op bezoek als een apart kulties gebeuren, naast de gebruikelijke huisliturgie. De tempelpriester die rondgaat om gaven te ontvangen en uit te delen, is te gast bij de families. De tempel in het dorp is meestal aan één god toegewijd; in de steden wordt dit onduidelijker. Meestal is er in de tempel wel een hoofdpersoon onder de goden, wat zichtbaar wordt in de tempelarchitectuur. Dat zegt helemaal niet dat de hindoes die in de tempel komen, er dan ook per se voor die éne god komen. De grote tempels zijn meestal verzamelplaatsen van beelden en iedere hindoe kent er de godheid uit zijn dorp. De tempel bij het dorp is meestal een stichting van de notabelen. Zij regelen ook de aanstelling tot tempelpriester en meestal zal een brahmaan deze functie waarnemen. Hier stoten de twee tradities op elkaar: de brahmaan van de beeldloze of anikoniese orthodoxe traditie én de verering van de goden, de beeldenliturgie of de *pūjā*.¹¹¹⁾ Vanwege dit laatste wordt nu gezegd, dat de tempel van dravidiese oorsprong is, dus daarmee een onorthodox gegeven of beter een onortopraxis.

Hier wordt duidelijk wat brahmanisering onder andere betekent. De bovenlaag probeert het gedachtengoed en de leefwereld van het substratum in de greep te krijgen. Zo trekken brahmanen de godenwereld binnen om er als priesters te functioneren. De overeenkomst zit in de visie dat er aan de hele kosmos één grondwet ten grondslag ligt, dat de goden daarin delen. De brahmanen kunnen het best weten, hoe

het er in de godenwereld aan toe gaat, immers door de teksten zijn hun de eeuwige waarheden onthuld.

De beeldenverering van haar kant is duidelijk een kopie van het leven van alle dag. De tempel is de godenwereld op kleinere schaal, nu voor mensen bereikbaar; de liturgie bestaat uit een verzorging van de godenbeelden alsof men belangrijke persoonlijkheden moet behandelen. Dat gaat van baden tot een maal bereiden en serveren; de hele tempelkultus heeft veel weg van een hofceremonieel.

Door aanwezigheid van brahmanen tracht men ook de continuïteit tussen de heilige schriften en de tempels te handhaven. Er worden in de tempels vaak tekst-uitleg en commentaren gegeven en daarmee keert het brahmanisme in zijn geheel in de tempel terug. De tempel is echter geen imperatief voor alle hindoes, men kan de tempel bezoeken. Zo is de tempel de sektor waarin de benedenlaag sterk aan zijn trekken komt, alhoewel de brahmanen hier toch ook weer invloed trachten te krijgen.

In de samenwerking tussen substratum en de bovenlaag komt de tempel als eigen kamer te voorschijn, die als eigen sektor erkenning vindt. Binnen de tempels is er dan nog variëteit mogelijk: tempels zijn aan verschillende goden toegewijd, maar in één tempel kunnen ook verschillende liturgieën tegelijk beoefend worden. De grote en kleine tempels zijn weerspiegelingen van de grote en kleine hindoe-gemeenschappen. De tempels zijn op goddelijk niveau een afspiegeling van de menselijke gemeenschappen, waarbij in de kultiese sfeer de structuur van de indiese hindoeïstiese maatschappij zichtbaar wordt.¹¹²⁾

Naast de tempel is er de lijkverbrandingsplaats, waar de hindoes die het finansiële kunnen opbrengen, verbrand worden. Anders worden de lichamen in de rivier geworpen, maar de verbranding is toch de meest erkende weg in de hindoe-gemeenschap.¹¹³⁾ Het is een plaats die vrijwel alleen bij gelegenheid van de verbranding bezocht wordt, en verder de speelruimte voor boze geesten. Deze plaats is een van de meest onherbergzame oorden in de indiese samenleving, daarom dat allerlei randverschijnselen zich daar ophouden. Het is een heilige ruimte waar het vreeswekkende voorop staat, waar god niet alleen ver weg is, maar huiveringwekkend aanwezig. Het is een heilige ruimte die niet aantrekt, waar de gewone man zich niet op zijn gemak voelt, en hier kan men zich gemakkelijker los maken van wereldse zaken.

Behalve tempel en verbrandingsplaats komt er nog een heilige plaats, die meestal ook een stichting is van notabelen.¹¹⁴⁾ Want dit zijn de twee grote vrome werken, die een rijk man kan doen: een tempel en een klooster stichten. In de tempels wordt vaak onderwijs gegeven, komen schriftgeleerden en eposvertellers of troubadours. Daarvoor werd een apart onderkomen ingericht en deze herberg, vaak met een opzichter, wordt een klooster, *maṭha*: de plaats waar de doortrekkende bezoekers ondergebracht worden. Het toezicht op het klooster kan worden uitgeoefend door iemand die vanuit een dorpsgemeenschap of door de stichters is aangesteld en deze opzichter of *mahant* kan een getrouwd man zijn. De *mahant* of abt heeft met name toezicht op de materiële situatie en moet onderscheid maken tussen heilige mensen en bedelaars, dieven die er niet thuis horen.

4.3. Heilige teksten

De heilige schrift bestaat uit de vediese litteratuur.¹¹⁵) Deze teksten zijn allereerst onder te brengen in drie categorieën, de woorden, liederen of gezangen, de uitleg bij het offerritueel en het kompendium van de rite, recht en andere wetenschappen. Door het zingen van de hymnen van de *Rgveda* nodigt de priesterzanger de goden uit om deel te nemen aan het offer; de *Sāmaveda* wordt gezongen door een andere zanger bij de voorbereiding van het offer; de *Yajurveda* wordt dan geresiteerd tijdens het offer zelf en door de *Atharvaveda* kan de opperpriester door spreuken gemaakte fouten herstellen.

Bij ieder van deze *Veda's* behoort dan een *Brāhmaṇa*, de ritualistische uitwerking, de *Āraṇyaka's* en *Upaniṣad's* als spekulatieve commentaren en tenslotte nog de liturgische boeken voor het grote offer, *Śrautasūtra*, het huiselijk offer, *Grhyasūtra*, het inrichten van een altaarplaats, *Śulvasūtra*, en het rechtswezen in de meest ruime zin, *Dharmasūtra*. Hier valt op dat de *Āraṇyaka's* juist in het bos gebruikt moeten worden, omdat de kennis die door de leermeesters doorgegeven wordt, zo machtig en gevaarlijk is, dat zij beter in de eenzaamheid van het bos ter sprake komen. Het is de kennis die de samenhang tussen kosmos, lichaam en offer openbaart. De rituele kennis wordt spekulatieve kennis en men noemt deze spekulatieve teksten *Upaniṣad's*. Inzoverre deze geschriften tegelijk de afsluiting van de vediese litteratuur vormen, worden zij *Vedānta* genoemd. Het spekulatieve karakter en het gevaarvol karakter verbindt de *Upaniṣad's* met de stilte van het bos, met de *ashram* waar de diepere zin van de *Veda's* uitgelegd wordt. Vervolgens komen de grote epen, de liederen, overleveringen, commentaren en leerboeken.

Dit overzicht dient om een voorstelling te geven van het karakter van de heilige teksten van de hindoes. De *Veda's* hebben de meeste autoriteit, dan komen de andere teksten. Lieder en riten zijn belangrijk en daar komen later nog overleveringen en verregaande uitleg bij. Hier wordt de betekenis van de sanskritisering duidelijk; het sanskrit is de taal van deze boeken en wordt met de brahmanen meegedragen. Het wordt een soort geheimtaal van de brahmanen, die door anderen eigenlijk niet gekend wordt. Deze teksten, de *Veda's*, zijn de goddelijke openbaring van de klassieke tijd.

Sanskritisering en brahmanisering leiden tot dezelfde komplikatie: dat de brahmanen in alle sectoren als bovenlaag de beslissende invloed willen uitoefenen. In het sociale leven gebeurt dit door de brahmaanse wetgeving, in de tempel door de brahmaanse tempelpriesters, door het sanskrit als heilige taal van het brahmaanse ritueel centraal te stellen. Opvallend is, dat de brahmanen niet alles in één hand en op één plaats samenbrengen, maar dat uit het samenspel tussen bovenlaag en substratum als konsessie aan de benedenlaag zo de verdeling in vier sectoren naar voren komt. Maar toch zal deze brahmaanse traditie, die in de litteratuur wel de sterkste is, niet kunnen verhinderen dat er andere heilige schriftten naast de *Veda's* komen en dat de aandacht van de hindoes in een andere richting kan gaan. Alle hindoes zijn het er in ieder geval over eens dat zeker de *Veda's* in de sektor van de heilige schriftten thuis horen.

4.4. Gezag

Een opmerking tenslotte over het gezag dat in India bestaat.¹¹⁶⁾ De autoriteit wekt sterk de indruk slechts korrigerend en achteraf op te treden. Het is veel meer de zorgende houding die hier naar voren komt en de vergelijking met de verkeerspolitie is hier wel het meest op zijn plaats. Men gaat uit van bestaande spelregels en de politie moet de overtreders straffen, moet de konsekwenties van de ongelukken en overtredingen aanpakken. Wat betreft het opstellen van de spelregels is er natuurlijk allereerst de uitleg van de schriften, daar worden de autoriteiten automatisch de brahmanen. Maar in het verdere onderlinge verkeer schijnen zeker vanaf de vijfde eeuw vóór onze jaartelling een soort commissies bestaan te hebben, die overtreders moesten straffen en verder in de konkrete situatie de wet moesten toepassen.

In de monarchiese samenleving verzekerde de koning zich van de adviezen van zijn hofkapelaan, een brahmaan, om zeker te zijn dat zijn regering volgens de heilige wetten funktioneerde.¹¹⁷⁾ Naast dorpsraden en hofkunktionarissen oefenden ook de abten van grote kloosters gezag uit en dit gold pas goed vanaf de oprichting van kloosters door *Śāṅkara*. De engelse machthebbers hebben deze abten een rechterlijke bevoegdheid gegeven in de puur juridiese sfeer, waardoor het gezag van de kloosteroversten zeer sterk verwereldlijkte. Hun taak was het slechten van geschillen op allerlei gebied.¹¹⁸⁾

Zo kent India in de loop van de tijden, tot de overheersing van de islam, verschillende staatsvormen naast elkaar, waarbij de brahmanen indirekt en toch effectief invloed kunnen uitoefenen door de merkwaardige struktuur van de indiese samenleving. De koningen moeten omwille van hun prestige tempels bouwen en daarin brahmanen aanstellen, koningen moeten zich ervan verzekeren dat het bestuur, ook de riten, in overeenstemming met de heilige wetten verloopt, waarvan de brahmanen de kenners bij uitstek zijn. In de gewone samenleving hebben de brahmanen de status van god, maar dat betekent niet dat zij per se koning of grondbezitter zijn; hun voorrecht is geboren te zijn in die groep van mensen die inzicht hebben in de grondstruktuur van de kosmos. De brahmanen oefenen geen centraal bestuur uit, maar hun invloed is gelegen in het feit, dat zij zich in de verschillende sektoren als zeer belangrijk naar boven hebben gewerkt en zo vormen de brahmanen een zekere binding tussen de sektoren.

4.5. Het thuisloos bestaan

De laatste sektor, wordt die ook gekenmerkt door de brahmaanse invloed? De thuislozen kwamen al terloops ter sprake bij de vier levensfasen, bij de kodifikatie van het indiese kastensysteem. Het woord klooster kwam in de tempelsfeer voor, als een soort herberg door de dorpsnotabelen opgericht. De twee woorden thuisloos en klooster plaatsen ons meteen weer voor het probleem: is het kastensysteem aries en de tempel dravidies? Ook hier lijkt het onderscheid tussen bovenlaag en substratum beter aangebracht, tussen de leidende groepen en de benedenlaag, dat is tussen ortodoksie en populaire bewegingen. De problematiek kan men illustreren aan één woord: *śramaṇa* dat al die mensen omvat die naar volmaaktheid streven, naar zelfrealisatie.¹¹⁹⁾

Hier moet een klein onderscheid gemaakt worden: naar volmaaktheid streven doet iedereen, alle mensen proberen het heil te verwerven, ook vanuit de familie. Hierin

kunnen uitzonderingen van beperkte duur gemaakt worden: het geval van de student of *brahmacārin* bestaat, die een jaar of twaalf bij zijn meester in de *ashram* verblijft; er zijn mensen, die zich onthouden of bijzondere geloften afleggen om iets te bereiken; tenslotte kan men op pad gaan als pelgrim om in een of andere tempel een offer te laten opdragen, waarbij het eigenlijke offer al in de bedevaart zit. Dit zijn binnen het godsdienstige milieu erkende wegen, die door hun nadrukkelijkheid duidelijk maken, dat ieder mens naar heil streeft; daarin weerspiegelt zich in korte tijdsspanne, waar de werkelijke *śramaṇa* zijn hele leven aan besteedt.

Śramaṇa wordt voor twee categorieën mensen gebruikt en wel voor de mensen die komen uit de sektor van het sociale leven, de *sannyāsi's*, en voor andere mensen die vanuit een andere gezichtshoek het thuisloos bestaan beoefenen. *Sannyāsi* wordt de *śramaṇa* van de brahmaanse oorsprong, het algemene woord thuisloze wordt hier de naam voor brahmaanse thuislozen, voor de vierde levensfase of *aśram*. Daarnaast komen de *bhikṣu's* en *yati's*, de bedelaars en trekkers, dit zijn vooral de boeddhisten en *jaina's* die zich niet gebonden achten aan het vediese systeem.

De eerste categorie van thuislozen baseert zich helemaal op de vediese traditie, hun streven naar wijsheid is het volledig opgaan in de kosmos zoals de *Veda's* dat beschreven. Ook wanneer zij het huiselijk vuur verlaten en daarmee de grote offerkultus en huisriten, dan zijn zij erop gericht om vanuit de rand van de samenleving de wezenlijke waarden van het brahmaanse leven te ontdekken. Zij trekken daarom weg de jungle in, de bergen in, of zij trekken zich terug op de verbrandingsplaats. In de onherbergzaamheid worden zij onverschillig voor de wereldse verwickelingen en komen zo tot de onveranderlijke grondwetten van de kosmos.

Als deze thuislozen uittrekken, ontmoeten zij een andere groep van mensen die alles verlaten hebben, maar zonder door de school van de *Veda's* gegaan te zijn. Deze tweede groep van *śramaṇa's* beroept zich niet op de weg van de kennis, maar op de weg van de bevrijdende ervaring die zij op verschillende wijzen uit de beoefening van de ascese verkregen hebben. De jungle, de bergen en verbrandingsplaatsen zijn hun terrein, maar in de bewoonde wereld worden het vooral de *math's* waar zij te vinden zijn. Naast de *math's* die de dorpsgemeenschappen als herberg aanbieden, vindt men de kloosters in de heilige steden. Op deze plaatsen voor thuislozen ontmoeten elkaar twee soorten *śramaṇa's*, de *sannyāsi's* van brahmaanse en de *parivrājaka's* of zwervers van niet-brahmaanse origine.

Hier keert de reeds eerder vermelde vraag omtrent de ariese oorsprong van dit verschijnsel of de dravidiese aard van het fenomeen terug. Tegelijk komt naar voren waarom de *śramaṇa's* van niet-brahmaanse oorsprong bij de sektor van de tempel worden ingedeeld. De vraag wordt dan, of de thuisloze zijn ontstaan te danken heeft aan de magiër, dat is de medisijnman, tovenaars of priester, die in staat is geesten op te roepen en over macht in een hogere wereld beschikt.^{1 2 0}) De bijzondere kennis en de bijzondere ascetische prestatie schijnen samen te hangen, maar de ascese is niet alleen typisch voor de magiër. Er wordt bovendien gesuggereerd dat dit verschijnsel van de medisijnman, tovenaars of magiër een niet-aries gegeven zou zijn. Deze veronderstelling gaat uit van de gedachte dat de populaire traditie van de ariese bevolking geen medisijnmannen zou kennen: het ideaalbeeld van de bovenlaag wordt dan als algemeen geldend voor de hele bevolking gezien. In de populaire traditie speelt de magiër een grote rol en verder kan hier nog de vraag rijzen of de brahmanen in de volkse sfeer op een eigen wijze niet een soortgelijke rol vervullen.

Een meer aansprekende, maar histories niet zo gefundeerde benadering brengt de *śramaṇa* met de sjamaan in verbinding: deze magier stamt oorspronkelijk uit de bergen. De asceten hebben de gewoonte de bergen in te gaan om daar macht te verwerven. Met name de volgelingen van *Śiva* kennen deze traditie en het woord *yogin* kan in deze zin voor een asceet gebruikt worden die een eenheid met god verwerft en daardoor over bijzondere krachten beschikt. De krachten en ook de inspanning daarvoor worden gekarakteriseerd met het woord *tapas*, dat betekent hitte.¹²¹⁾ De *tapas* wordt vergeleken met de seksuele energie, de prokreatieve kracht of ruimer de scheppingsenergie van godheden, en de vernietigende bliksemkracht van de god *Śiva*. In een bijzonder bekende vorm keert deze *tapas* terug in de oefening van de vijf uren, waarbij de asceet in de zon tussen de vier vuren gaat zitten. Met deze twee trefwoorden, sjamaan en klooster, wordt iets over de mogelijke oorsprong van de asceten en thuislozen gezegd. De asceten zijn magiers en wijzen die hun kracht en kennis door ascese verwerven, ze behoren tot de personen die in de sfeer van de tempel thuishoren door hun bijzondere relatie tot de goden. Er schijnt zo een tweevoudige relatie van de thuisloze tot de tempelsfeer te bestaan: de magier en de *matha*, het klooster.

Aan de ene kant staat nu de sfeer van het sociale leven en aan de andere kant de regio van de tempel, beide leveren hun bijdrage tot de laatste sektor en dat is het thuisloos bestaan, de tegenhanger van alle andere sectoren. Een eerste gegeven is het feit dat er gesproken wordt over het 'de dood in, de dood tegemoet gaan', dat is het enige dat oude en bejaarde mensen nog kunnen doen, namelijk naar de dood toe leven.¹²²⁾ Daar wordt de onthechting bereikt en wel op een hoogtepunt vanuit de nabijheid van de dood. Er zijn problemen over de zelfmoordpoging als manifestatie van het feit, dat de boskluizenaar meent deze fase van totale onverschilligheid bereikt te hebben. Deze bereidheid de dood in te gaan, zegt iets over de richting van het wegtrekken.

Een andere gewoonte, waarvan melding gemaakt wordt, is de opname in de monnikstand bij stervensgevaar. Men kent er zelfs een verkorte formule voor, waardoor de stervende deelt in alles wat de thuisloze eigen is. Als monnik heeft hij vrijwillig zijn sterven aanvaard, hij heeft zichzelf losgemaakt van de wereld en zo is deze mens werkelijk een thuisloze. Het ritualisme legt hier een waarde bloot en wel de positieve waardering voor het vrijwillig dicht bij de dood leven.¹²³⁾ De dood geeft immers de grondhouding van afstand die toch tegelijk een diep onderkennen van het werkelijk waardevolle uit dit leven naar voren haalt. Hier komt het marginale bestaan bij uitstek naar voren, deze situatie openbaart de overeenkomst tussen het stervensuur en het thuisloos bestaan: leven aan de rand van de samenleving.

De brahmanisering van de thuislozen leidt tot het ontstaan van de laatste sektor van de godsdienstige samenleving. Naast de brahmanen erkent de volkse godsdienstige gemeenschap nog andere heilige personen van gelijk niveau als de brahmanen. Zo komt men tot een nieuwe oplossing om aan de *vānaprastha* de *sannyāsi* toe te voegen en deze wordt gemengd tussen de andere *sramaṇa*'s. De *math* brengt hier de nadere specificatie. De thuislozen worden onderscheiden van de asceten, als magiers en goochelaars, de prestatie of afstamming verliest zijn eerste kracht, want de thuislozen worden dood voor de samenleving en plaatsen zich buiten het kastensysteem. Om dit leven vol te houden baseren zij zich op inzicht in de *Veda*'s of op ascese, maar beide komen hierin overeen dat zij zich aan de rand van de samenleving bewegen. Het stervensuur van de brahmaanse *sannyāsi* openbaart het doel van het

onortodokse thuisloos bestaan; de opeenhoping van de onortodokse monniken neemt het buitengewone van het religieuze leven weg. De wederzijdse beïnvloeding door brahmaanse traditie en de niet-ortodokse thuislozen leidt tot het ontstaan van de nieuwe kamer, sektor in het huis van India.

De bewoners van deze sektor opponeren zich aan de twee aangrenzende sectoren: de *śramaṇa* als kastenloze staat op gelijk niveau met de brahmanen en de thuisloze zegent de beelden van de goden bij het bezoek aan de tempel.¹²⁴) Tenslotte wordt de thuisloze tegenhanger van zijn overbuur, de heilige teksten, niet alleen omdat de weg van de ascese tot een gelijk resultaat kan leiden zonder de *Veda's*, maar omdat de *sannyāsi* de vediese ritën moet loslaten. Daarmee is ook de houding van de ortodokse thuisloze ten opzichte van de *Veda's* een andere geworden. De thuisloze is de paradox van een dode die leeft in deze wereld, de thuisloze leeft bij de krematoria zonder onrein te worden als de lijken. De thuisloze is degene die buiten het kastensysteem staat en toch binnen het brahmaanse systeem aanvaard is. Dit is het resultaat van het tot stand komen van het huis van India, als eenheid, als de versmelting van bovenlaag en substratum, waarbij ieder zijn eigen inbreng heeft.

Typies is de indiese wijze van integreren: de tempel staat tegenover de brahmaanse overheersing, de thuisloze staat tegenover de openbaring en toch is iedere kamer weer doordrongen van dit tegenspel van boven- en benedenlaag. Het absoluut gezag van de brahmaan vindt een radikale opponent in de tempel; de autoriteit van de *Veda's* ziet zich geplaatst tegenover de thuisloze die op gelijk niveau komt te staan. Een levende band tussen al deze sectoren vormen de brahmanen, maar dat neemt niet weg dat het eigenlijke leven juist binnen het spanningsveld van deze vier sectoren plaats vindt. Deze systematisering maakt ook duidelijk, dat de meer populaire stromingen zich vooral tussen tempel en familie, de aanvaarde orde van de kosmos bewegen, en dat de nadruk op de twee andere sectoren iets weg heeft van elitevorming, omdat hier kennis van de teksten en ook een visie daarop verwacht wordt.

Dit systematische overzicht van de structuur van godsdienstig India bepaalt verder de methodologie van deze studie.¹²⁵) Naast de bijzondere vondst door de stichter van een spiritualiteit voor thuislozen, moet meteen de vraag gesteld worden, hoe deze ingebed is in de polymorfe structuur. Altans moet er aangegeven worden, hoe men de andere drie sectoren waardeert, ook al wordt hier niet verder op theologiese of filosofiese konsekwenties van zo'n stellingname ingegaan. De groepen die ter sprake zullen komen, worden aldus overeenkomstig deze vierdeling behandeld. Het thuisloze bestaan wordt dan verder uitgediept als de sektor of kamer die het onderzoekingsveld van deze morfologiese studie is.

De grof getrokken lijnen van de polymorfe structuur van India moeten in de verdere ontwikkeling eksakter beschreven worden om de aansluiting met de christelijke eksperimenten beter te kunnen typeren. Deze toenadering moet de laatste kritiek leveren ook op de hindoeïstische thuisloze en deze weg van de dialoog moet het uitgangspunt toetsen. Daarom is de *sannyāsi* onderwerp van het onderzoek als de paradox van het instituut van de uitzondering, de paradox van dood en toch levend, van kastenloos en toch aanvaard, van opponent van de brahmaanse positie en tegelijk de katalisator van het sanskritiseringsproces in India als de rusteloze trekker die aan India een typies saamhorigheidsgevoel geeft.¹²⁶)

5. BESCHRIJVING VAN ENKELE STROMINGEN

Na de inleidende schets en algemeen overzicht over de polymorfe structuur van godsdienstig India met de daarbij behorende omschrijving van het thuisloos bestaan, worden nu enkele stromingen in het bijzonder behandeld. In dit meer gedetailleerde overzicht moet de methode in haar toepassing getoetst worden aan de werkelijkheid van alle dag. Uit de geweldige massa stromingen en bewegingen in India worden er enkele uitgelicht die duidelijk model kunnen staan voor de continuïteit en de verandering in India's tradities.

De meer bekende korte overzichten van de indiese godsdiensten geven wel enkele markante momenten, maar werkelijk gedetailleerde verslagen ontbreken nog. Tot nu toe lijkt het samenvoegen van verschillende soorten indiese en Europese bronnen een onmogelijkheid. De verschillende benaderingswijzen blijken grondig te verschillen, zoals wij dit reeds in een voorafgaand hoofdstuk onder de paragraaf van de 'kennis in een indiese kontekst' aanduiden. Een historische, dialectische of diakronische benadering van de werkelijkheid ligt het indies denken niet. Dientengevolge moeten wij een methode kiezen die ruimte laat voor de indiese wijze van benaderen om alles — ook in de tijd — naast elkaar te plaatsen. De morfologie biedt deze mogelijkheid om de polymorfe structuur zo te analyseren, dat er tegelijk twee denkwijzen, de diakronische en de synkronische visies, mogelijk zijn.

De morfologische methode van *K. Goldammer* is vooral op de polymorfe structuren die wij de godsdiensten noemen, gericht. Daarnaast is een morfologie van de cultuur of de maatschappij heel goed mogelijk en zou voor een komprehensieve of omvattende benadering een vergelijkende morfologie in een andere betekenis, als wij hier gebruiken, plaats zijn. Een vergelijking tussen een godsdienstwetenschappelijke, een kulturele en een economische morfologie zal meer aangewezen zijn op de onderlinge overeenkomsten in de feitelijke gebeurtenissen en de plaatsen van behandeling. In dit laatste geval zal een grotere behoefte bestaan aan lokalisatie van de gegevens dan bij een morfologie waarbij het aksent valt op een aspect van de menselijke samenleving.

Met deze restrictie kunnen wij, overeenkomstig de methode van *K. Goldammer*, enige systematiek in de indiese en Europese bronnen aanbrengen om het ruim geschakeerde geheel van het thuisloos bestaan, waarvan de grenzen ondanks een geweldige mengeling van verschijnselen toch wel duidelijk afgebakend zijn, verder te kunnen analyseren. De andere aspecten mogen wij natuurlijk niet helemaal verwaarlozen, maar om dit komplekse verschijnsel van het thuisloos bestaan goed naar voren te halen, zijn wij vooral in de godsdienstige verschijningsvorm van het religieuze leven geïnteresseerd.

Uit het geheel van het thuisloos bestaan springen enkele stromingen naar voren, die verder ter sprake zullen komen. Voorop staat dat India bakermat is van deze bewegingen en dat ze in dit land een rol hebben gespeeld. Hoe het verschil tussen de stromingen zoal tot stand kan komen, zal vanzelf uit de te behandelen bewegingen blijken. Hierná zal de morfologische benadering een belangrijke hulp kunnen bieden en bij verdere toepassing op de verschillende bronnen zal men een vruchtbaar kon-

sept hebben om gemakkelijker tot ontsluiting te komen van een zo verschillend aanbod in gegevens. De materiële morfologie zal hier nog een ruim veld vinden, want deze studie beperkt zich tot een achttal stromingen.

Als onze poging de toets van kritiek kan doorstaan, is daarmee de weg vrij om nog meer groepen op deze wijze te benaderen, maar dan met een werkinstrumentarium dat beter aan dit doel is aangepast. De formele morfologie zou daarmee gebaat zijn. Deze nog tastende benadering langs de formele weg kan door inzicht in de missionaire problemen weer bijdragen tot een scherper stellen van de problematiek rond de materiële morfologie. Deze keuze voor de formele morfologie is mede bepaald door het theologies interesse om allereerst tot een duidelijk lokaliseren van de problematiek in het zendingswerk te komen. Deze verduidelijking in de dialoog lijkt noodzakelijk om wederzijdse en interne misverstanden als werkelijk zakelijke, registreerbare misvatting te duiden. Zo kan de formele morfologie al een eerste korrektie bieden in de opvatting omtrent de pluriforme verschijning van het thuisloos bestaan als konkrete inzet van de dialoog tussen de godsdiensten in India.

5.1. Manudharmasastra

Bij de eerste stroming komt de *Manudharmaśāstra* ter sprake oftewel het wetboek van *Manu*. Dit boek is niet zozeer representant van een aparte groep, maar vertegenwoordigt de zogenaamde orthodoxe of beter lettergetrouwe hindoe-opvatting. Dit wetboek van *Manu*, overeenkomstig zijn naam neerslag van de openbaring van de god *Brahmā* aan *Manu* of de eerste mens, is een wetboek afkomstig uit het begin van onze jaartelling. De *śāstra's* zijn als het ware de voortzetting van de *sūtra's*, die binnen de *Veda's* de richtlijnen voor ritueel, recht en wetenschap geven. Het zijn werken van brahmanen, die trachten een even goddelijk gezag aan deze wetsuitleg te geven als aan de *sūtra's* toegekend wordt.

Temidden van een aantal van dergelijke commentaren vormen de *Manudharmaśāstra's* wel de meest bekende. Dit wetboek is waarschijnlijk een samenstelling van een oudere uitleg en is de meest bekende weergave van de brahmaanse gewoontes uit een groter aantal kollekties.¹²⁷). Hier rijst het probleem, dat bij iedere kodeks geldt: wordt hier meer een ideaal beschreven dan een werkelijk beleefde en geleefde formule? Het is in ieder geval een brahmaanse poging om tot een wetgeving te komen en daarin is deze tekst een uitstekend voorbeeld om de brahmanisatie of sanskritisering zichtbaar te maken. De waardering die dit werk kent, zegt iets over de inspiratie van het boek; het wetboek wordt als gezaghebbend aanvaard omdat men er iets van god in ervaart en daarom heeft het zijn eigen invloed, hoewel deze invloed niet nauwkeurig te peilen valt. Dit wetboek is een erkende poging om de inspiratie van de *Veda's* in een kader van voorschriften te propageren.

5.1.1. De sektor van de kanon

Wat betreft de eerste sektor, namelijk van de heilige boeken, bestaan hier natuurlijk weinig problemen, aangezien de *Dharmaśāstra's* presies bij de klassieke kanon willen aansluiten. De naam *Manu* staat hier nu als waarborg voor de continuïteit van de traditie, het is de mytische samenvatting van wat door de brahmanen als heilig aanvaard wordt. *Manu* staat hier voor de mens, de indiese mens met al zijn ervaringen; in

hem is samengebracht wat de ortodokse traditie als de gave mens ziet. Maar toch is er in deze boeken iets te vinden van de verandering in de indiese traditie, al zou dit alleen opgesloten liggen in het feit, dat dit boek zijn definitieve vorm bereikte na het ontstaan van het boeddhisme en jainisme. Is het wetboek een uiteenzetting gericht tot de aanhangers van de brahmaanse traditie, tegelijk klinkt er een apologetiek in mee tegenover de andere godsdienstige stromingen en hier ligt een nieuw element. Er wordt een onderscheid gemaakt tussen de ware traditie en de nieuwe stromingen en dat betekent kritiek in de zin van scheiding. Er worden duidelijker lijnen getrokken, waarbinnen het hindoeïsme zich gaat afspelen en waarbuiten dan de plaats aan het boeddhisme en jainisme en andere stromingen wordt toegewezen. Daarmee vertegenwoordigen deze boeken het ontstaan van het hindoeïsme als een gesloten systeem, de nieuwe fase waarin het brahmanisme nu komt te verkeren.¹²⁸⁾

De brahmanen verdedigen hun positie tegenover andere kasten en godsdienstige stromingen. Het thuisloos bestaan is duidelijk in het systeem van de levensfasen geïntegreerd en de brahmanen hebben hun plaats in de samenleving presies bepaald en daarmee is vanuit brahmaans standpunt de indiese samenleving verdeeld. De brahmanen hebben hun konsept ontwikkeld om de brahmanisering van India te kunnen realiseren, want dit proces moet zich nog voltrekken in oostelijke en zuidelijke richting. De reactie op het boeddhisme en jainisme wijst nog op een ander feit, dat meer in de sociaal-ekonomiese sfeer ligt. De boeddhistiese en jainistiese thuislozen veronderstellen weldoeners om in leven te kunnen blijven, die de monniken voedsel en plaats om zich – tijdelijk – te vestigen geven. In India heeft zich een zekere ontwikkeling voltrokken, waardoor de verschillende heterodokse thuislozen naast de ortodokse thuislozen kunnen bestaan.

De brahmanen moeten hun positie binnen de reeds bestaande samenleving bepalen, maar tegelijk zijn zij gedwongen hun levenspatroon tegenover andere godsdienstige stromingen onder nieuwe omstandigheden te verdedigen. Zij moeten zich naast andere bewegingen handhaven, waarbij grote groepen voor hun weg naar het heil niet meer totaal van de brahmanen afhankelijk zijn. Deze fase in de ontwikkeling van de vediese traditie wordt het hindoeïsme genoemd, wanneer het brahmanisme in deze nieuwe situatie zijn rol binnen de samenleving moet omschrijven. De ortodokse traditie moet het tegen de heterodokse bewegingen opnemen onder veranderde voorwaarden en uit dit proces komt als opvolger van het vedies-brahmanisties kader het hindoeïsme te voorschijn.

Binnen deze studie zullen wij niet uitvoerig ingaan op de betekenis van de sociaal-ekonomiese factoren die deze verandering teweeg brachten. Vanuit de regels van het thuisloos bestaan is het wel mogelijk om deze invloeden aan te wijzen en de betekenis ervan te vermoeden. In de regels zullen wij daar een en ander van terugvinden en dit vooral in de betrekking tussen thuislozen en leken als in de voorschriften omtrent de aalmoezen. De hindoeïstiese samenleving is tot stand gekomen, het hindoe-huis in de oude stijl is gebouwd.

Dit huis is verdeeld in kamers en omsloten door een muur. Het hindoeïsme is tot stand gekomen en daarmee staat duidelijk vast wat de eerste sektor behelzen moet. Het hindoeïsme pretendeert in continuïteit met de vediese traditie te staan en dus moeten binnen het hindoeïsme de *Veda's* als heilige boeken aanvaard worden. Hier ontstaat iets wat men enigszins als een ortodoksie zou kunnen uitleggen, die daarin bestaat dat men de *Veda's* als heilig aanvaardt en deze niet uitdrukkelijk tegensprekt. Maar men zou de werkelijkheid meer recht doen door te spreken van een ortopraxis. Deze houding zegt, dat zolang men deze kamer respecteert en niet in

brand steekt of afbreekt en in die zin wellevend is, dat men zolang tot het hindoeïsme behoort.

Deze mentaliteit moet nu echter niet geïdealiseerd worden, want binnen het hindoeïsme kent men ook strijd en tweedracht omtrent de ware leer. Verschillende scholen bestrijden elkaar op leven en dood, maar dat is een binnenhuiselijke twist, hoe hoog die ook opslaan kan.¹²⁹) Het ideaal van de geweldloosheid als tolerantie is ook de indiër niet aangeboren, maar het prinsiep blijft staan dat al degenen die de *Veda's* erkennen binnen het hindoeïsme kunnen vertoeven. Nog minder tolerant is de hindoe jegens de *nāstika*, die beschouwd kan worden als de indiese tegenhanger van de 'ateïst' of godloochenaar uit de westerse wereld. Want de uitdrukking *nāstika* betekent van hindoeïsties standpunt gezien de mens die de wereldorde of de kosmische werkelijkheid absoluut negeert, iemand die een of meerdere van de kamers van het huis afbreekt. Daar ligt de grens van de tolerantie van het hindoeïsme, de geborgenheid van het huis wordt aangetast en dat kan de gemeenschap niet tolereren. In deze sektor geldt allereerst dat de *Veda's* erkend moeten worden, wat echter niet wil zeggen dat ze door allen eensluidend verklaard of zelfs gekend worden.

5.1.2. De sektor van de tempel

De volgende sektor schijnt meteen moeilijkheden te baren voor de verdeling van de vier kamers van het huis. Hier zou wellicht plaats zijn voor een morfologische benadering van de vorm van het offer, een materiële morfologie van de riten rond het offer zou de aanzet geven tot een grotere continuïteit in de tempeltraditie van India. In de indiese tempelarchitectuur wordt namelijk het prinsiep van de vediese altaarbouw herhaald. Hier ligt de aanzet tot de vraag of een morfologische benadering niet zou kunnen aantonen, dat er niet zozeer formele als materiële veranderingen hebben plaatsgevonden in die indiese traditie. De materiële verandering en niet de formele opzet bood dan de gelegenheid tot de tempelbouw voor de langere duur. Hierin blijkt een grotere continuïteit te overheersen dan dat men gewoonlijk suggereert door de naamsverwisseling van brahmanisme en hindoeïsme.

In een voorafgaand hoofdstuk, toen wij spraken over 'mens en kosmos', werd geïllustreerd hoe makrokosmos en mikrokosmos verwisselbare begrippen zijn. Konkreet komt dit tot uiting in de samenhang tussen de begrippen lichaam, huis, tempel en kosmos, waarbij ieder op zijn wijze een weerspiegeling van de kosmische orde is. De tempel is de afbeelding van de makro-anthropos of *mahāpuruṣa*, waarbij de kosmos als één heel groot organisme voorgesteld wordt. Deze semi-antropomorfe of op een levend wezen lijkende voorstelling van de kosmische orde opent de mogelijkheid de goden als vertegenwoordigers van die wereldorde te beschouwen. De goden uit de vediese traditie vormen elementen uit dit organisme, die in de tempel als weerspiegeling van de kosmische orde terug te vinden zijn. De god *Vishnu* wordt geïdentificeerd met de welwillende aspecten van het vuuroffer, de god *Śiva* vertegenwoordigt de onreine en gevaarvolle facetten van het offer. Deze goden kunnen later een grote rol gaan spelen als aspecten, nauw met elkaar verbonden, van hetzelfde ritueel.

De vediese traditie werd niet in een niemandsland voortgezet; integendeel in hun poging tot brahmanisering en de daaruit volgende sanskritisering van India moesten de brahmanen een symbiose toelaten met al bestaande tradities, waaronder ook de lokale goden met hun tempels vielen. Deze en andere heilige plaatsen en heilige gebruiken moesten geïntegreerd worden. Daarom ging men er toe over de tempels te

brahmaniseren door bouw en riten te begeleiden met vediese tradities, waaraan de lokale klerus meedeed om zich ten opzichte van de brahmanen te kunnen rechtvaardigen. Dit komt naar voren in de poging om de vediese en de niet-vediese goden te identificeren, waarbij als konsessie ook niet-vedies erfgoed overgenomen moest worden. Zo ontstaat een zeer ingewikkeld proces, dat leidt van de vediese offerhoogte tot de hindoeïstiese tempel. Typerend in deze ontwikkeling is evenwel de continuïteit in het konsept dat aan de vediese offerplaats en de latere tempel ten grondslag ligt. Gevolg is dat de vediese traditie zich in hindoeïstiese gestalte veel gemakkelijker over India verspreiden kan. Het sanskritiseringsproces en de brahmanisering gaan hand in hand, de integratie van boven en onder af gaan tegelijk op.

De tempel wordt dan op de eerste plaats een uitgebouwde offerplaats; de vraag blijft of, afgezien van het ritueel, de komst van de godenbeelden, met name van *Śiva* en *Vishnu*, ook een formele verandering betekent. Biedt deze nieuwe godenwereld werkelijk een formeel verschil tegenover de oudere vediese godenwereld van India, van *Varuṇa* en de anderen? Ook hier zullen geografiese en etnologiese gegevens niet uit het oog verloren mogen worden. De grote trek is tot stilstand gekomen en er vindt een intensieve brahmanisering van India plaats. Dit roept natuurlijk ook reaksies op, die hun neerslag zullen vinden, maar belangrijker is allereerst op te merken dat de voornaamste dragers van de vediese traditie tot staan komen en dit impliceert dat materieel verandering kan optreden. De offerplaatsen kunnen nu vaste tempelgebouwen worden, die in hun structuur hetzelfde uitbeelden als de oude offerplaatsen.¹³⁰⁾

Daarnaast komt, dat de *Manudharmaśāstra* vooral voor de levenswijze van het hoofd van het gezin opkomt tegenover de *Upaniṣad's* die de nadruk leggen op het thuisloos bestaan. De geschriften tonen een verdeling, waarbij respectievelijk de aandacht op verschillende gebieden ligt. Uit de derde en eerste eeuw is bekend dat er tempels bestonden, in het wetboek van *Manu* zelf vindt men een verwijzing naar het bestaan van tempelpriesters. Daar wordt gezegd dat de bedienaar van de tempelriten niet waardig is om het offerritueel bij te wonen, omdat de beeldendienst niet in de *Veda's* te vinden zou zijn. Hiermee staat duidelijk vast dat eigenlijk het centrum van het godsdienstige leven huis en haard is en dat men elders de grote offers viert. Het vuur blijft lang funksioneren in de huiselijke kring en gaat langzaam van betekenis veranderen, daardoor komt dan ook geleidelijk binnen de familiekring de *pūjā*, de beeldenkultus naar voren. Zo ontstaat de situatie dat men de *Veda's* wel erkent als de heilige schriften, maar toch niet meer het daar geschreven offerritueel voltrekt. Het uiteengaan van de litteratuur in de verschillende waardering zegt iets over de aanvaarding van het offerritueel. Er zijn duidelijk twee stromingen, de ascetiese en de in de wereld zorgende.

In tegenstelling hiermee staat weer de kontinuïteit tussen vedies en hindoeïsties offerritueel zoals de tempelarchitektuur, waardering voor woord en zang, en ten tijde van *Manu* is ook de beeldenkultus al doorgedrongen.¹³¹⁾ Men kan zelfs blijven spreken van een zekere dubbele structuur in voorstelling, ikoniese en anikoniese, in beelden of in bepaalde symbolen, tekens als een wiel, steen. Daar de ikoniese traditie niet uitdrukkelijk in de *Veda's* vermeld staat, is er geen aandacht voor; maar de anikoniese traditie staat toch niet haaks op de eerste. Bij alle verandering blijft een zekere kontinuïteit gewaarborgd.

De tempel staat tegenover het sociale kader en daarom kan wat niet tot het normale patroon van het dagelijks leven behoort, tot de tempelsfeer gerekend wor-

den. Wat vreemd is aan dit wetboek wordt eigenlijk direkt verwezen naar de tempelsfeer en zo wordt dit heilig huis de opbergplaats voor alles wat niet-ortodoks is. Anders gezegd, geleerden identificeren nogal snel onortodoks, vaker nog niet-aries, met de tempel en dat zou wel eens een riskante zaak kunnen zijn.¹³²⁾

In het wetboek komen tempel en klooster binnen één kader ter sprake. Dit is een verwijzing naar een samenhang tussen *math* en tempel. Bij de wetgeving aangaande de tempels, die zich op de *Dharmasāstra*'s baseert, wordt er een sterke overeenkomst gezien tussen de rechtspersoon van de tempel en het klooster. Het gaat in de beide gevallen om stichtingen door rijke hindoes, de fundatie met eigen rechtspersoon, die door de belangrijkste tempelpriester of de overste van het klooster vertegenwoordigd kan worden. Teruggaande in de geschiedenis ziet men dat tempel en klooster op één oorsprong teruggaan als de heilige plaats buiten de dorpsgemeenschap. In de tempel werd niet alleen de kultus beoefend, maar er werd ook gezongen en geluisterd naar doortrekkende sprekers en zangers. Het woord *math* wordt in de ortodokse literatuur teruggevonden en betekent hut, optrekje aan de rand van het dorp bewoond door een boskluizenaar. Het gaat om een klein onderkomen buiten de leefgemeenschap en het betekende, dat er nauwe relatie bestaat tussen dit onderkomen en de tempel, omdat de gasten uit deze *math* vooral de sprekers in de tempel waren.

Socio-ekonomies bestaat er een nauwe relatie tussen het klooster, de tempel en de rijken, die meestal uit de tweede kaste van machthebbers en bezitters zullen voortkomen. De kloosterlingen zijn evenals de tempelfundaties afhankelijk van de wel-doeners, die er zelf baat bij hebben om in deze stichtingen te investeren. Dit veronderstelt een sociale kontekst, waarbij een groep de financiële mogelijkheden bezit om naast de brahmaanse orde deze andere heilige instellingen te onderhouden. De herberg waar de thuislozen kunnen verblijven, vooronderstelt eenzelfde geestelijke en materiële achtergrond als de tempels in dorpen, steden en heilige plaatsen. Het klooster ontspringt aan dezelfde inspiratie als de tempelkultus, die sociaal zijn kracht ontleent aan de tweede kaste. Deze ontwikkeling vindt buiten de strikt brahmaanse traditie plaats, en mede om deze reden veronderstellen geleerden een onortodokse oorsprong.¹³³⁾

Tegelijk wijst de *math* erop, dat er contact bestaat tussen de thuislozen, dat er een komen en gaan van monniken kan zijn. De *math* is een ontmoetingsplaats van monniken onderling en van thuislozen en leken. De bandenlozen worden een band in India; in deze zeer sterk gevestigde maatschappij vormen deze centra de open deur naar een andere wereld. Zo komt het dat zangers, asceten en thuislozen veel hebben bijgedragen tot de sanskritisering van heel India. Het samen vermelden van deze tempelbezoekers, als zangers en asceten, wijst op een verwantschap tussen thuislozen en de andere trekkende groepen. Geleidelijk gaan de zwervende thuislozen zich van de anderen onderscheiden en ontstaat het klooster, *math*, als een herberg bestemd voor deze speciale groep van zwervers.¹³⁴⁾ Het soort onderricht dat er gegeven kon worden, moet men zich niet te eenzijdig voorstellen; iedereen met kennis kon er terecht, zodat de *math* ook iets van een school heeft.

5.1.3.1. De sektor van het sociale leven

Moest er bij de twee vorige sectoren uit de aard der zaak moeite gedaan worden om de aansluiting te vinden, omdat dit wetboek van *Manu* op de ortopraxis is ingesteld;

bij de twee volgende sectoren vormt deze kodeks juist een van de meest aanvaarde commentaren. De laatste twee sectoren worden gevormd door het sociale leven en het thuisloos bestaan. Bij het sociale leven gaat het om een dubbele verdeling en wel het systeem van kasten of standen en de opeenvolging van levensfasen. Omtrent het eerste is in eerdere studies reeds uitvoerig aangetoond, dat dit systeem pas vrij recent zo gefossiliseerd is, waardoor de term kaste zo'n slechte klank heeft. Daarom kan het woord standen in dit geval een hulp zijn, omdat dit woord verwijst naar iets dat in de westerse structuur ook bekendheid geniet en er nog voortleeft.¹³⁵⁾

De *Dharmaśāstra's* behandelen de wetgeving zoals die vooral door de hoogste kasten bepaald is en in zoverre ook alleen door de hoogste standen in India te verwerkelijken. Dat wil echter niet zeggen dat bij de lagere standen helemaal niets van deze wetgeving te vinden is; bij de benedenlaag of het substratum zijn elementen aan te treffen die voor alle kasten blijken te gelden. Wat soms alleen in brahmaanse kasten lijkt te bestaan, kent degelijk een grotere continuïteit met de benedenlaag van de samenleving en de veranderingen, veroorzaakt door de sanskritisering, betekenen eigenlijk geen doorbreking van de algemeen indiese traditie.¹³⁶⁾ De behandeling van de kodeks opgesteld door brahmanen zal deze kaste wel het duidelijkst naar voren halen. Maar zelfs in deze kontekst blijkt dat het kastensysteem een opening kent, waar de geslotenheid van het systeem doorbroken wordt. Dat gebeurt door de tweede verdeling in fasen, die samen met de kastenverdeling een eenheid vormt: de *varṇaśramadharmā*.

Het wetboek van *Manu* heeft dit systeem verder uitgewerkt, waarbij in concreto te bedenken valt, dat het kastensysteem veel gedifferentieerder is dan de eenvoudige vierdeling van brahmaan, *kṣatriya*, *vaiśya* en *śūdra*. Hier openbaart zich een spanning met het leven van alle dag: de ideale indeling beantwoordt niet aan het gewone leven en toch vormt het de basis van de idee rein. Zo gaat het kastensysteem functioneren als methode om alles, wat er in India op godsdienstig gebied bestaat, te integreren. Het is de typische hindoe-wijze van het samenbrengen van verschillende gegevens. Aan de *Veda's* ontleent dit systeem zijn karakter van heiligheid, daar ligt de verantwoording voor het wijdvertakte kastensysteem in deze vierdeling in standen.

Het wetboek van *Manu* beschrijft de heilige orde van de inrichting van het leven van de mens. Rein of onrein zegt iets over het al dan niet onderhouden van de heilige huisregels. De taakverdeling is dan als volgt: de brahmaan moet de *Veda's* bestuderen, onderwijzen en offeren, de *kṣatriya's* moeten het volk beschermen en de *vaiśya's* bedrijven landbouw, veeteelt en handel, waarbij aangetekend moet worden dat deze drie groepen de *Veda's* mogen kennen. De *śūdra's* zijn de dienaren, wier diensten niet gemist kunnen worden, maar die geen deel hebben aan de heilige, kultiese gemeenschap. Dan zijn er nog mensen die niet in deze indeling passen, de *bāhya's* of buitenstaanders, zoals lijkewassers, leerbewerkers, slagers.¹³⁷⁾

Het wetboek van *Manu* richt zich tot degenen die deze levensregels kunnen onderhouden en dat zijn natuurlijk de drie hoogste kasten en van deze drie de brahmanen het best. Meteen rijst de vraag of de wensdroom tot de totale brahmanisering van de samenleving hier uitgedacht en uitgeschreven is. Er wordt een systematisering opgezet die de hele samenleving omvat, waarbij de hoogste kaste die van de wetkenners wordt, die tegelijk aanspraak maken kan op alle belangrijke posities van de maatschappij. Zo is de brahmaan god in deze wereld, de concrete representatie van de goddelijke heilsorde; de koning daarentegen, ook al is hij afstammeling van de goden, is slechts middelaar en beschermer van de goddelijke heilsorde in deze wereld. Prakties en principieel is het zo geregeld dat de brahmanen onder alle omstandigheden de

mogelijkheid hebben om tot het ware inzicht te komen, ook in de praktijk van het leven van alle dag. De brahmanen hebben zich aldus verzekerd van de sleutelposities in India zonder per se ook machthebbers te zijn. In verschillende situaties kunnen de brahmanen deze rol blijven vervullen, maar het is ook de wijze waarop zij elders kunnen binnendringen. Daarmee wordt de term stroming of beweging gerechtvaardigd, omdat in het wetboek van *Manu* een bepaalde groepering binnen de samenleving naar voren komt met een zeer bepaalde overtuiging. Het is de ortodokse interpretatie van de brahmanen en daarmee parallel lopende de ortopraxis, zoals die voor de hele samenleving gewenst wordt en waarschijnlijk ten naaste bij alleen voor de hogere kasten gerealiseerd kan worden.

Hier biedt zich een model, op godsdienstige basis, voor de inrichting van de samenleving in India, een model dat de mogelijkheid biedt om niet-brahmaanse elementen binnen deze orde toch een plaats te geven. Voor zover zich iets in dit pakhuis laat opslaan, in zover kan het geïntegreerd worden in de hindoe-samenleving van brahmaanse stijl. Dat er niet-brahmaanse elementen ondergebracht moeten kunnen worden, betekent ook dat er groepen zijn, die deze wetsuitleg niet als ideaal beschouwen. En toch moeten al deze stromingen tezamen deze ene maatschappij vormen. De brahmaanse traditie biedt een model, waarop een groot aantal varianten binnen India mogelijk zijn.

Naast de kastenverdeling kent het hindoeïsme het systeem van de *aasjrama's*, de levensfasen. De *aasjrama* als levensfase wordt hier onderscheiden van de *ashram* als de open plaats, als een ruimte. Door een verschillende transkriptie van hetzelfde woord kunnen de verschillende betekenissen makkelijker uit elkaar gehouden worden, maar hier is de plaats om eerst op de overeenkomst te wijzen. Wat de bedoeling van de *aasjrama* in de tijd is, dat is de opzet van de *ashram* in de ruimte. Het woord betekent levensfase en tegelijk kluizenarij, bosydille, woudnederzetting. Het betekent plaats voor oefeningen, men zou kunnen zeggen: de algemeen aanvaarde tijd en plaats voor inspannende oefening. Zo worden de levensfasen oefenscholen die men doorlopen moet om door te dringen tot de werkelijke kennis, maar ook de ruimte als ekserseerplaats. Het conjunctief woordgebruik spreekt over vrij zijn om zich te oefenen, het disjunctief gebruik wijst in twee richtingen: de tijd en de plaats.

Ook deze systematisering wijst op de uitzonderlijke positie die de brahmanen in deze wetgeving innemen. De verdeling in de *aasjrama's* is de volgende: de *brahmācārīn*, dat is de student, hij die zich toelegt op de kennis van de *Veda's*; de *gṛhastha* of familievader, gezinshoofd en juist met deze fase houdt zich de *Dharmaśāstra* bijzonder bezig; de *vānaprastha* of kluizenaar, die zich vestigt aan de rand van het dorp in het bos en deze figuur speelt de belangrijkste rol in een ander deel van de Schriften, de *Upaniṣad's*; tenslotte is de vierde levensfase de *sannyāsi*, de thuisloze, de zwervende monnik, die met zijn huis en nest, de hele, ook godsdienstige, samenleving verlaten heeft.¹³⁸⁾

Van belang is hierbij de *upanayanam*, waarbij de jonge brahmaan zijn ouderlijk huis verlaat om zijn intrek bij de leermeester te nemen, een gebruik dat vandaag nog – zij het voor een paar dagen verblijven bij de *guru* – leeft. Van de meester ontvangt hij een nieuwe naam en een spreuk ter overweging en zo wordt hij een nieuwe mens of een tweemaal geborene, een *dvijati*. Als uiterlijk symbool ontvangt hij bij de aansluitende initiatieritus het koord en dit draagt hij ten teken dat hij officieel in de maatschappij is opgenomen, en zo na in de kaste geboren te zijn, nu voor de tweede maal in dezelfde kaste geaksepteerd wordt. Daarom luidt zijn naam nu tweemaal

geborene Deze initiatieritus is echter gebaseerd op een veel algemener gebruik en eigenlijk kan men zeggen een welhaast algemeen menselijk gebruik De *dīksa* is de ritus waardoor men als volwaardig lid van de samenleving erkend wordt Het is een sociaal konsept men moet zijn burgerrechten in de samenleving verwerven, wil men als volwaardig lid van de maatschappij meetellen Deze erkenning kan verschillende vormen aannemen, maar een meer morfologische benadering kan ook hier ogenschijnlijke verschillen wegnemen en naar voren brengen, dat de wetgeving van de brahmanen beantwoordt aan een algemeen indies gegeven ¹³⁹⁾

5 1 3 2 De vier levensfasen

Met het wetboek van *Manu* komt de samenleving vanuit brahmaans perspectief ter sprake en daarin treden de brahmanen als een sociaal geheel naar voren, waarvan de godsdienstige overtuiging wellicht het best met brahmanisme betiteld kan worden, ook als voortzetting van de oudere vediese opvatting binnen het hindoeïsme In deze groep wordt de poging zichtbaar om de continuïteit met de oudheid te bewaren De brahmanen nemen een sociale positie in en houden de *Veda's* in ere, ook al bekleden zij tempelfunksies Daarmee claimen zij twee sectoren de sektor van de schrift en die van de sociale orde In de tempel zullen zij ook een rol gaan spelen, maar interessanter is juist hun plaats in de vierde sektor van het thuisloos bestaan ¹⁴⁰⁾

De *brahmacārīn* is de eerste *aasrama*, die ter sprake komt en dat is de student of in westers jargon de scholastiek Scholastiek en *brahmacārīn* kennen soortgelijke woordspelingen, als student, vertegenwoordiger van een denkschool alsook vrijgestelde voor de studie Zo betekent *brahmacārīn* binnen dit kader de jongeman die zich toelegt op de studie van de *Veda's* onder leiding van een bevoegde leermeester Typerend voor deze levenswijze is de initiatieritus of de *dīksā* en de onthouding van geslachtelijk verkeer

Brahmacaryā of streven naar *brahman*, god, wordt gewoonlijk in veel ruimere betekenis gebruikt, waarbij de nadruk valt op studie en onthouding Belangrijk is dat hier de onthouding gezien wordt als de opeenhoping van energie, kracht en zo ook verhoging van konsentrasie, daar staat dan tegenover dat seksueel verkeer vooral gezien wordt als verlies van energie, kracht en ook denkvermogen Daarnaast betekent het dan een gestage toeleeg op het verwerven van kennis In ruime zin wordt het ook gebruikt als een woord voor allen die onder deze twee voorwaarden naar werkelijke wijsheid streven zonder bijvoorbeeld tot de thuislozen te behoren

In de klassieke literatuur treedt de student op de voorgrond, de jongeman die zich een twaalfal jaren op de studie van de *Veda's* toelegt onder leiding van een leermeester en dat gebeurt meestal op een aparte plaats, de *ashram* ¹⁴¹⁾ In de *Upaniṣad's* wordt dan al melding gemaakt van de *naisthika-brahmacārīn*, de 'eeuwig durende' student die zich helemaal en definitief toelegt op de studie van de *Veda's* onder leiding van een leermeester in de *ashram*, woudnederzetting of boskluis De eerste met name bekende *naisthika-brahmacārīn* is *Sanatkumāra* en het respecteert, dat men deze *brahmacārīn* brengt, wijst op het ontzag voor de mens die in de totale onthouding leeft ¹⁴²⁾ Zo omvat de term *brahmacaryā* dit kompleks van streven naar een volmaakte kennis en wel in combinatie met de gehele onthouding en daar valt de student ook onder

Naast de student treedt automatisch de leermeester op, de *guru* Ook hier komt een

verschijnsel naar voren, dat dringend vraagt om een morfologische benadering. De materiele morfologie kan hier doorstoten naar de verschillende scholen en godsdienstige tradities in India, waarbij niet alleen klassieke stromingen een rol moeten spelen, maar ook de moderne en zeer regionale bewegingen met de literatuur in de volkstaal. Tengevolge van de slechte materiele informatie kan een formele morfologie ternauwernood op gang komen, alhoewel daar in de komende tijd, na een zeer enkele poging vanuit de zending, wel verandering in zal komen. Het zal zaak zijn om dit fenomeen diepgaand te analyseren om het hindoeïsme beter te verstaan. Hier kan dus alleen een schets gegeven worden van de *guru* om altans in het kader van deze studie over de thuislozen enige misverstanden op te ruimen. Het woord *guru*, dat zwaar of zwaarwichtig betekent, is zoals andere woorden voor meester van indogermaanse oorsprong. Het probleem van de niet geheel geslaagde poging tot brahmanisering komt naar voren. Het begrip beantwoordt niet alleen aan iets uit de orthodoxe traditie, maar er schijnt ook nog een niet-brahmaanse traditie te bestaan aangaande de *guru*. De continuïteit in de indiese traditie blijkt ook hier groter dan de naamsverandering van brahmanisme naar hindoeïsme doet vermoeden.

De orthodoxe beschrijving heeft een veel meer algemeen geldend karakter. Daarom kan hier rustig het begin gemaakt worden met de klassieke benadering, waaruit de anderen vanzelf volgen. De *guru* is sinds oude tijden een sakraal instituut, waarbij de *guru* ondergeschikt is aan de *Veda's*, de openbaring. De *guru* is de leermeester en dat wil zeggen, dat hij de goddelijke wet overlevert of iemand opneemt in het leven volgens de goddelijke leefregel. Maar de *guru* is deze heilige wet niet, ook zijn verklaring is dat niet. De *guru* staat bij de tweede geboorte van de brahmaan en dan heet deze *divyati*. Zo wordt hij de vader in de orthodoxie en ortopraxis. Daaruit ontstaat de familieband tussen *guru* en leerling, de *gurukula*. De leerling gaat bij de *guru* wonen en zo wordt het onderwijzen meer een opvoeden vanuit een persoonlijk contact in een soort geestelijke familieband. De funktie van de *guru* duidt in de richting van ouderschap, voor de *brahmacārin* is hij eigenlijk vader en moeder, terwijl de funktie van de *ācārya* overeenkomt met de onderwijzer of leermeester. *Śankarācārya* is de leraar *Sankara* wiens denkschool men kan aanhangen, ook vandaag nog, zonder dat *Sankara* de *guru* is. Wil men *Śankara* toch als zijn *guru* erkennen, dan kan dit alleen volgens de *paramparā*, de suksessie van opeenvolgende *guru's* dus volgens geestelijke afstamming.

Rijst de vraag: wie *guru* kan zijn? Iemand die de *Veda's* beheerst, sluit zich niet op, maar onderwijst. De werkelijke brahmaan moet onderwijzen. De kracht verworven door de *Veda*-studie moet blijven voortbestaan en vruchtbaar zijn, anders wordt het bestaan zinloos. Het onderwijs is een vaderlijke plicht en komt uit die sfeer voort. De nieuwe geboorte betekent, dat men opgenomen wordt onder de nieuwe heiligen en bij die geboorte dient een vader aanwezig te zijn. Werkelijk vader kan alleen diegene zijn die zelf geboren en getogen is in de heilige wet, die welbelezen is. De huisvader, *grhastā*, kan wel *guru* zijn, maar meestal zal deze kennis aangevuld worden met wijsheid, vandaar dat boskluizenaar of *vānaprastha* eerder geschikt is. In dit geval trekken de jongeren werkelijk een *ashram* binnen, de boskluis van de *vānaprastha*. Maar het blijft mogelijk dat men zijn intrek neemt bij een huisvader. Daarom bestaan er uitvoerige voorschriften, hoe de student zich tegenover de huisvrouw en de kinderen van de *guru* gedragen moet. Hier lijken verwantschap naar geest en bloed zich te vermengen, waarbij ook de geestelijke kinderen elkaar met broeder aanspreken.

Deze orthodoxe benadering doet vermoeden dat alleen brahmanen *guru* kunnen

zijn, maar deze konklusie beantwoordt niet aan de werkelijkheid. Hier binnen het kader van de brahmanen schijnen de *guru's* een speciale rol te hebben, omdat er immers van uitgegaan wordt, dat de leerlingen ook brahmanen zijn. Maar het zijn niet alleen de brahmanen, die de *Veda's* kunnen bestuderen; de drie hoogste kasten kunnen van de *Veda's* kennis nemen. Maar dan verandert er iets in de onderlinge verhouding: de brahmaan is immers representant van god en diens wet in deze wereld. Zo niet de beide andere kasten, zodat de *guru* en god vrijwel identiek worden. De werkelijke gods- en wetskenner openbaart de niet-brahmaanse student of leerling diens verplichtingen tegenover de goddelijke heilsorde. Dat betekent dat de *guru* in dit geval de leerling bekend maakt met gods wil, die hij als brahmaan zelf kent en vertegenwoordigt. Zo ontmoet de leerling hier werkelijk gods wil, maar de *guru* hoeft deze niet alleen uit de studie van de *Veda's* te verwerven.

De *dīkṣā* of initiatieritus stelt de zaken wat duidelijker: om werkelijk volwassen burger te zijn moet men officieel opgenomen zijn. De rite kan alleen voltrokken worden door de *guru*, waarmee de vraag gesteld kan worden wat er nu eigenlijk gezocht wordt. Deze zogenaamde jacht op de *guru* kan het zoeken van een erkende *guru* betekenen, waardoor men ingewijd kan worden en deze opname in het volwassen leven ook sociaal erkend is. Wat is het doel en wat is het middel? Deze noodzaak om een *guru* te vinden is een sociaal gegeven: het kan gebeuren dat een hindoe een *guru* zoekt om geestelijk geboren te worden.

Op hoger plan wordt dan de zogenaamde meer primitieve initiatieritus herhaald en men zoekt een zichtbare overgang van het eenvoudig menselijk niveau naar het godsdienstig mens zijn. Dan is het niet te verbazen dat ook in de benedenlaag dergelijke riten zijn blijven voortbestaan, maar dat er andere criteria gelden voor de *guru*. De niet-brahmaanse heilige kon evenzeer *guru* worden, man of vrouw, bijvoorbeeld de asceten. Of anders gezegd: het is de brahmaan gelukt een formule in hun wetgeving te vinden, die beantwoordt aan een algemeen indies gegeven. De brahmaanse *guru* is vooral de leraar, die steunt op de traditionele overlevering en zijn toebehorende studenten brengt tot de nieuwe geboorte. Hij is een wijs man die zijn gezag ontleent aan de kennis van de *Veda's*, op de eerste plaats de overgeleverde tekst en in tweede instantie ook aan zijn spekulatieve kennis, waardoor hij de onwetendheid bij zichzelf vernietigd heeft en bij anderen eveneens de onwetendheid doet verdwijnen. De *guru*, die zich niet richt naar de *Veda's*, is een man van godservaring die van hem uitstraalt en die de student ervaart, en hij leidt zijn leerlingen tot bevrijding door de weg naar de godservaring te openen. Deze twee types zijn niet totaal verschillend. Beiden zijn een weg om tot een godservaring te komen, maar de wegen worden onderscheiden door hun betrekking tot de *Veda's*. De spekulatieve uitleg van de *Veda's* biedt een soort overgang, omdat hier de student hogere kennis verwerft, door zijn tekststudie de teksten overstijgen moet naar god. De *guru* die god verwerkelijkt heeft, de eenheid met god bereikt heeft langs de vediese spekulatie, sluit toch weer nauw aan bij de *guru* die zich op een esoteriese godservaring, buiten de *Veda's* om kan beroepen. Met deze omschrijving van de *guru* als leermeester voor de *brahmacārin* als leerling blijven de onderzoekingen binnen de sfeer van de *aasjrama's* ofwel het sociale leven.¹⁴³)

De tweede *aasjrama* wordt gevormd door de huisvader, wiens levenshouding juist door de *Dharmasāstra's* bevestigd wordt. De *grhastha* moet zich met de verplichtingen van deze wereld bezighouden. Het wetboek van *Manu* verdedigt de rol die de brahmaan binnen de samenleving speelt. De vorsten moeten zich aan het beleid van

de brahmanen onderwerpen en daaruit volgt de rol van raadgever op alle gebieden van het leven tot de oorlogvoering toe. *Manu* verdedigt de beslissende stem van de brahmaan in wereldse zaken, maar hij is toch ook weer afhankelijk van de vorsten als de machthebbers. Naast de werkzaamheden, waaraan de huisvader zich noodzakelijk onderwerpen moet, staan de riten centraal, waaraan de brahmaan zijn specifiek gezag ontleent. Ook in de *Mahābhārata* komt deze problematiek naar voren, in dit epos waarin *Arjuna* van de god *Krishna* wil weten wat het belangrijkste is. Hier volgt hetzelfde antwoord als de *Dharmaśāstra's* geven en dat is het onderhouden van de riten, zijn plicht doen.¹⁴⁴)

In deze boeken wordt allereerst beschreven wat de brahmaan onder de verplichte riten verstaat, maar daar komen later niet-vediese vroomheidspraktijken bij, zoals de *pūjā*. In deze huisrite ter ere van de goden is het meestal de brahmaanse huisvader die de dienst leidt. Opvallend is dat de huisvader voor de *Dharmaśāstra's* zozeer in zijn bestaanswijze gesterkt moet worden. Werkzaamheden en riten worden tot een godsdienstig geheel verweven en dat geldt met name voor de brahmaanse huisvader. Nakomen van dit totale kompleks van verplichtingen betekent het mede in stand houden van de goddelijke wereldorde. De wetboeken stellen het aldus voor, dat de huisvader eigenlijk de enige is die aan de belangrijkste verplichtingen kan voldoen: het offer tegenover de goden, het voortbrengen van kinderen tegenover de voorouders en de studies van de *Veda's* tegenover de *ṛṣi's*, de wijzen die deze openbaring ontvingen. Bovendien maken ze het bestaan van de thuislozen mogelijk door hun giften en dit alles samen maakt dat het bestaan van de *grhastha* het belangrijkste is.

De boven vermelde continuïteit tussen vediese offerhoogte en hindoeïstiese tempel komt tot uiting in het verloop van de brahmanisering en sanskritisering van de tempelritten welke de brahmanen uitleggen als het onderhouden van de kosmiese orde, zoals dat gold voor de vediese offerritten. Zo dringen de brahmanen de tempelsfeer binnen als vertegenwoordigers van de vorsten, die er op moeten toezien dat de kosmiese orde in stand gehouden wordt. Vanuit deze priesterlijke functie breidt de rol van de brahmaan zich uit als raadgever en deze wordt de *purohita* genoemd. Binnen de tempelsektor vervullen de brahmanen dan dezelfde rol die zij binnen de samenleving vervullen, zij zijn de bewaarders van de goddelijke orde. Deze funktie beantwoordt aan de plaats van de brahmaan in de sektor van het sociale leven, die ook daar erop toezag dat de goddelijke orde binnen deze wereld bewaard bleef.

Het is de eerder genoemde zorgzame houding die de brahmaanse levenswijze typeert om kost wat kost aan deze verplichtingen te voldoen zoals die uit de wereld rondom de mens op hem afkomen. De brahmaanse huisvader kan er door huisvader te zijn bovendien zeker van wezen dat hij ook werkelijk de goede en reine weg bewandelt; maar dit veronderstelt natuurlijk een kennis van de heilige boeken. Deze tweede levensfase wordt gekarakteriseerd door de huiselijke plichten waarbij het aksent op de huiselijke riten valt.

De derde *aśrama* of levensfase is de *vānaprastha*, boskluisenaar. Overeenkomst met de tweede fase is, dat de boskluisenaar het vediese vuur blijft onderhouden, de riten nog onderhoudt. Verder kan hij zich in eerste instantie met zijn vrouw samen of alleen terugtrekken aan de rand van het dorp of de leefgemeenschap, en is alleen wat betreft zijn voeding afhankelijk van de gave van de familie. Dit zijn de sedentaire kluizenaren, die naast het onderhouden van de riten zich ook toeleggen op de studie van de *Veda's*. Zij trekken zich terug op bejaarde leeftijd, dat wil zeggen als de oudste zoon de leeftijd heeft bereikt om de verplichtingen van gezinshoofd op zich te

nemen. Het is een leven van afzondering, maar tegelijk nog in nauwe relatie tot de leefgemeenschap. De stabiliteit, het vuur of de riten en tenslotte studie van de *Veda's* zijn de drie belangrijkste elementen, die deze levensfase kenmerken.¹⁴⁵) Na deze hoofdlijnen volgt nu een meer gedetailleerd overzicht om een indruk te geven van deze bijzondere levenswijze en tegelijk iets van het algemeen leefpatroon volgens de klassieke teksten.

De *vānaprastha* trekt zich terug, hij stelt zijn zoon aan als hoofd van de familie. Zijn vrouw kan met hem meegaan of een plaats in de familie behouden. De bosbewoner neemt het vedies vuur mee, dat kan vuur zijn van de grote offerritten of *śrauta* en van het huiselijk vuur. Daar horen dan ook de gebruiksvoorwerpen bij om het heilig vuur te onderhouden. Gewoonlijk treedt de vrouw als hulp op bij het offerritueel. Hij gebruikt niet meer van het voedsel dat hij gewoonlijk in het dorp thuis at, maar hij moet nu leven van de produkten van het bos, zoals wortels en vruchten. Verder is het hem toegestaan zwijgend bij andere eremieten of in het dorp te gaan bedelen om zo aan het benodigd voedsel te komen voor asceten. Twee tot driemaal per dag neemt de *vānaprastha* een bad, bij voorkeur 's morgens en 's avonds. Hij draagt kleding uit de huid van een hert of van een gescheurde, versleten stof.

De kluizenaar bestudeert de *Veda's* en resiteert ze onhoorbaar. Hij moet in volledige onthouding leven, moet zelfbeheersing tonen, vriendelijk jegens iedereen zijn, moet geestelijk sterk gekonsentreerd leven, altijd vrijgevig en niet inhalig, en tenslotte welwillend tegenover alle wezens zijn. Hij mag geen koren van de geploegde velden gebruiken, ook niet na het lezen van het graan; ploegen betekent de aarde geweld aandoen en bovendien ook nog levende wezens in de grond doden. Wel mag de *vānaprastha* graan dat in het wilde groeit, verzamelen. Hij mag alleen de groenten en vruchten nuttigen die van nature rijpen; alleen het graan mag hij malen. De bosbewoner mag ook geen boter gebruiken, alleen de olie uit planten. Gewoonlijk gebruikt hij maar eenmaal per dag een maal, of eens in de twee of drie dagen. Geleidelijk aan mag hij de kwantiteit van zijn rantsoen verminderen. Hij mag voedsel slechts voor een bepaalde tijd verzamelen, een dag, een maand of een jaar, maar zeker nooit langer. En tenminste eens per jaar in een speciale maand moet hij alle voorraden weggooien.

De kluizenaar mag zijn lichaam niet blootstellen aan de oefening van de vijf vuren, of andere oefeningen als in de open lucht in de regen blijven staan, of natte kleren blijven dragen. Dit zijn gestrengheden die asceten nogal eens beoefenen. Geleidelijk aan moet de kluizenaar het verblijf in een huis of onderkomen opgeven om tenslotte aan een boom als onderdak genoeg te hebben. Dan moet hij ook verder alleen van wortels en vruchten uit het bos kunnen leven. 's Nachts moet hij op de grond slapen, de dag moet hij zittend of wandelend doorbrengen of besteden aan *yoga*-oefeningen.

De kluizenaar moet zich daarbij niet bezighouden met dingen die hij aangenaam vindt. Hij moet verschillende teksten van de *Upaniṣad's* bestuderen om zo in wijsheid toe te nemen. Wanneer de *vānaprastha* lijdt aan een ongeneeslijke ziekte en daarom zijn verplichtingen niet kan nakomen, of hij voelt de dood naderen, dan zal hij aan de grote reis of grote trek gaan beginnen richting noordoost en hij zal alleen van water en lucht leven tot zijn lichaam omvalt en niet meer verder kan. Hier vermelden andere teksten ook nog, dat hij zich dan ook in vuur, water of van een rots mag werpen.¹⁴⁶)

Tot deze categorie kunnen alleen de drie hoogste kasten toegelaten worden, want er wordt uitdrukkelijk gesproken over drie soorten tweemaal geboren.¹⁴⁷) De

sūdra's of de laagste kaste van dienaars die niet aan de kultus kunnen partisipieren, worden uitgesloten. Deze kanttekening is in die zin van belang, dat er wel de volle aandacht aan de brahmanen besteed wordt, maar dat een zekere opleiding in deze stijl voor de twee andere kasten mee ingesloten wordt. Dat betekent dat deze weg ook openstaat voor niet-brahmanen, zij het wellicht niet in die strikte zin als het voor de leden van de hoogste kasten bedoeld is. In zekere zin geldt dit ideaal dan ook voor de adel, vorsten en koningen.

Zo ontwikkelt zich het ideaal beeld voor iedere man van standing, dat betekent: *ārya*, dat hij vier *aasjrama's* gaat doorlopen.¹⁴⁸⁾ De hele tendens in het overzicht van de boseremiet duidt op een ontwikkeling in de vier levensfasen. Er treedt een verschuiving op van een gevestigd bestaan aan de rand van de samenleving naar de dood. De *vānaprastha* is een bestaan dat gespannen staat tussen het op deze speciale wijze op pensioen gaan en leven vanuit de dood. De band met de samenleving wordt steeds vager en uiteindelijk wendt de kluizenaar zich bewust de dood toe. De werkelijke wijze wordt hier iemand die steeds meer vanuit het bewustzijn van de dood leeft, de mens die vanuit het perspectief van de dood het leven, zijn leven beschouwt. Dit verklaart de houding, die geleidelijk verschuift en verandert, zoals dat in de indiese literatuur te bespeuren valt en waardoor een zekere dubbelzinnigheid ontstaat.

De *Āraṇyaka's* zijn de boeken uit de sfeer van het bos; ze behandelen een diepere reflexie over de betekenis van de riten en de inhoud heeft veel weg van een geheimleer over de krachten die door de riten opgeroepen worden. De *Upaniṣad's* vormen het einde van de vediese boeken en worden daarom ook wel *Vedānta* genoemd. Door latere scholen wordt dan dit woord einde vertaald in doel van de *Veda's*; de *Vedānta* zou dan het doel of de betekenis van de *Veda's* toelichten. De *Upaniṣad's* bevatten beschouwingen die meer spekulatief dan mystiek zijn, over de betekenis van de riten, met name de grote offerrituelen. Er wordt een allegorische of symbolische duiding gegeven, terwijl het grote offer niet meer voltrokken wordt. Daarnaast komen nog andere reflexies voor, wat wil zeggen, dat deze boeken helemaal in de richting van vrije speculatie naar aanleiding van de vediese traditie gaan. Zo wordt de *vānaprastha* enerzijds gekenmerkt door het onderhouden van vediese riten en anderzijds door een zeer ruime interpretatie van diezelfde traditie.¹⁴⁹⁾

Hier ligt een bron van vrijzinnig denken, vooral omdat de bezinning meer centraal staat. De *vānaprastha* blijkt enerzijds een goede kenner van de *Veda's* te zijn en anderzijds is hij bereid tot spekulatief denken. Zo wordt de kluizenaar de beste *guru* en vormen de leerlingen rond hem een soort familie op geestelijke basis, 'joint family'. In de brahmaanse traditie is hij bij uitstek degene die in staat is te onderwijzen in de eerste beginselen, maar ook om onderricht te geven aan de gevorderden. De *vānaprastha* brengt betere voorwaarden mee dan de huisvader om *guru* te zijn en wel op een open plek in het bos, aan de rand van de gemeenschap en dat is dan de brahmaanse *ashram* bij uitstek.¹⁵⁰⁾

Naast de kanttekening over de *guru* en de *ashram*, die een voortzetting vormen van de sociale sfeer en het gezinsleven, komt een andere kwaliteit naar voren. Met de eerste fase is deze *aasjrama* bepaald door de totale overgave aan de studie om kennis te verwerven, maar tegelijk krijgt de *vānaprastha* een eigen gezicht tegenover de eerste en de tweede *aasjrama* en dat is zijn nabijheid met de dood. Gemeenschappelijk met de eerste fase is de grondhouding van de *brahmacaryā*, de totale toelg op de werkelijke kennis. De figuur die beide fasen direct verbindt is de *naiṣṭhika-brahmacārīn*, die zijn hele leven aan de studie en toelg op de *Veda's* besteedt. Het

blijkt mogelijk de tweede fase over te slaan, waarmee geïllustreerd wordt dat de verdeling van de *aasjrama's* een systematisering achteraf is, een brahmaanse poging om alle soorten elementen te integreren. Want deze drie groepen hebben een sterke nadruk op de kennis van de *Veda's*, maar dit blijkt uiteindelijk toch weer aan het eind van de derde fase af te nemen en zo blijkt het uitzicht op de dood een nieuwe kwaliteit toe te voegen.

Dit laatste aspekt krijgt de overhand als de *vānaprastha* gaat trekken, de dood tegemoet en dat wil ook zeggen dat hij de vierde levensfase ingaat en *sannyāsi* wordt, dat is thuisloze. De derde en vierde levensfase vormen een natuurlijke eenheid, de derde loopt geleidelijk over in de vierde. Hier wordt al iets zichtbaar van de paradox van het thuisloos bestaan, doordat er een eenheid gevormd wordt tussen degenen die zich toeleggen op de *Veda's* en degenen die de kultiese gemeenschap verlaten.¹⁵¹⁾

5.1.4. De sektor van het thuisloos bestaan

De nadere omschrijving van het thuisloos bestaan zal deze spanning moeten toelichten.¹⁵²⁾ Van de omschrijving zoals die bij *Manu* te vinden is, kan men stellen dat het – op brahmaanse wijze – de ideale voorstelling is van het thuisloos bestaan en een belangrijk referensiepunt voor latere thuisloze bewegingen. Het verwijzen naar dit wetboek gebeurt op dezelfde wijze die men in India in verband met de *Veda's* gebruikt. Om als een werkelijke *sannyāsi* of thuisloze te kunnen gelden, dat wil zeggen dat men alles van zich afgeworpen heeft en zich werkelijk van alles heeft losgemaakt, moet iemand allereerst een offer brengen aan *Prajāpati*, de heer van de schepselen, en wat hij heeft moet de thuisloze onder de armen en behoeftigen verdelen. Nadat hij huis, vrouw en kinderen verlaten heeft, moet deze mens werkelijk thuisloos verder leven onder bomen of in verlaten en onbewoonde huizen, waar hij toevallig op zijn trektocht komt. *Manu* stelt als eis: werkelijk leven in onthouding, aandacht voor kontemplatie en spirituele kennis en onverschilligheid jegens zinnelijkheid en behaaglijkheid. Hij moet altijd onenigheid met de schepselen vermijden, hij mag geen toorn koesteren ook al wordt hij zelf geraakt. Bovendien moet hij steeds de waarheid spreken, geen enkele onwaarheid mag hem over de lippen komen.

De thuisloze mag zelf geen enkel vuur onderhouden, noch offervuren noch een vuur om eten te koken. Hij moet voor zijn voedsel bedelen, maar het is de thuisloze niet geoorloofd om langere tijd in een dorp te verblijven, tenzij in het regenseizoen, anders hooguit voor één nacht. Op bedeltocht gaan mag de *sannyāsi* alleen als de rook van de keuken weg is, als alles opgeruimd is en dat wil zeggen in de namiddag. Om zijn eten te krijgen mag de monnik daar geen prestaties tegenover stellen, bijvoorbeeld horoskoop maken, wetsuitleg geven, noch zal hij een huis opzoeken dat toch al belegerd is door allerlei ander soort bedelaars. De thuisloze moet niet eten tot hij helemaal verzadigd is, maar hij moet net genoeg voedsel tot zich nemen om ziel en lichaam bij elkaar te houden. Bovendien mag hij zich niet verheugen als de gift rijkelijk is, of zich teleurgesteld tonen als de gaven armtierig zijn. De thuisloze mag niet hamsteren en hij mag verder niets bezitten als een versleten kleding, een waterkruik en een bedelnap. Als tussenopmerking: het epos van de *Mahābhārata* merkt in dit verband al op, dat het okerkleurige gewaad en de bedelnap een zeker middel zijn om in leven te blijven en niet bedoeld om het heil na te streven, daarmee een klacht formulerend welhaast zo oud als onze jaartelling. De bedelnap en de eet-schaal waaruit de *sannyāsi* eet, mogen niet van metaal maar moeten van hout zijn en

ze moeten met water schoongemaakt worden en uitgeveegd met haar van de koeien. Hij moet zijn haar, nagels en baard knippen.

De *sannyāsi* moet slapen op – opgeworpen – aarde. Hij moet er geen probleem van maken of hij ziek is. Hij moet noch de dood verwelkomen, noch er vreugde in voelen om zijn leven voort te zetten, maar hij moet geduldig zijn tijd afwachten, als een knecht tot zijn werktijd is afgelopen. Over het algemeen bewaart de monnik het stilzwijgen, tenzij om de vediese teksten die hij kent te hernemen en te resiteren. De *sannyāsi* moet een *danḍin* zijn, een stafdrager, maar dat betekent ook iemand die zich beheersen kan; daarom wordt hij wel *tridaṇḍin* genoemd, de drievoudige staf dragend of ook zijn lichaam, geest en tong kunnend beheersen. Deze staf, de *danḍa* is ook het symbool van een god en wordt zo de knecht van de god. Daarmee komt de vraag op of de staf op een of andere manier symbool is van bovennatuurlijke macht, zoiets als de 'toverstok' van de magiër.¹⁵³)

De monnik moet de teksten resiteren die verwijzen naar het vediese offer, naar de goden of een filosofies karakter hebben. Bij zijn lopen moet de thuisloze uitkijken dat de grond waarop hij loopt rein is, zoals het water dat hij drinkt en dat hij daarom door een doek filtreren moet om geen levende wezens te doden. Om werkelijk onverschillig te worden moet de thuisloze bedenken dat zijn lichaam aan ouderdom en ziekte onderworpen is. Waarachtigheid, afwezigheid van boosheid, nederigheid, reinheid, kalmte van geest, rust, beheersing van zintuigen, kennis of wijsheid, dit alles maakt de kern van het leven uit. Deze reiniging zal hij vooral trachten te bereiken door ademhalingsoefeningen en andere *yoga*-oefeningen om zo langzaam het absolute te bereike.

Dit overzicht van het wetboek van *Manu* over de thuisloze of de *sannyāsi* is het geïdealiseerde model dat in heel India opgang maakt. Ligt bij dit model nog de nadruk op de speculatie en op de vediese traditie, dan wordt toch duidelijk dat de ortodokse traditie meer en meer uit de aandacht verdwijnt. Of om het anders te formuleren: er ontstaat een zekere kontradiksie als men de thuisloze ziet als de vierde *aasjrama* of slotfase van het brahmaanse leven. Ja, men kan zelfs stellen, dat er in omgekeerde richting enige invloed van deze vierde fase op de drie voorafgaande *aasjrama's* uitgaat. Brahmaan-zijn betekent verdediger van de bestaande orde, van de verdeling in kasten en fasen; *sannyāsi* betekent juist opgeven van huis en have. Offer en geweldloosheid, ook als louter niet doden, zijn met elkaar in tegenspraak en zo gaat het dan gebeuren dat het werkelijk offer verdwijnt en alleen de speculatie over het offer blijft bestaan – altans bij de hoogste kasten.¹⁵⁴)

Maar alvorens nader op deze problematiek in te gaan, is het zinvol eerst nog eens verder door te gaan met deze meer wettelijke omschrijving. Uit de *Mahābhārata*, latere *Upaniṣad's* en andere *Śāstra's* blijkt hier al een zekere variatie mogelijk. Er worden vier soorten thuislozen vermeld: de *kuṭīcaka's*, de *bahudāka's*, de *hamsa's* en de *paramahamsa's*.

De *kuṭīcaka* is een *sannyāsi* of iemand die als thuisloze leeft in zijn eigen huis of in een onderkomen door zijn zonen opgericht. Hij bedelt bij zijn eigen familie, draagt een haarknot, het heilige koord van een tweemaal geborene, hij heeft de drietandstaf en draagt een waterkruik. Deze *kuṭīcaka's* verblijven ook in kluizenarijen van grote wijze mannen, zij kennen *yoga* en zoeken verlossing. De *bahudāka's* hebben een drietandstaf, de waterkruik, dragen okerkleurige kleren, bedelen om voedsel bij zeven huizen van brahmanen of mensen van goed gedrag, maar vermijden het aannemen van vlees, zout of niet vers voedsel. De *hamsa's* mogen niet langer dan één

nacht in het dorp, niet langer dan vijf dagen in een stad verblijven en verder plegen zij meer bijzondere boete-oefeningen, als vasten en leven van koemest en urine. De *paramahansa's* vormen de hoogste trap en leven gewoonlijk onder een boom of op een lijkverbrandingsplaats. Zij staan boven rein of onrein, waar of onwaar, goed of slecht. Zij behandelen mensen als gelijken (dus brahmanen) en bedelen ook bij mensen uit alle kasten. Een klomp aarde en een klomp goud zijn voor hen hetzelfde. Tenslotte geeft de *paramahansa* alle tekenen van waardigheid op, de tekenen van de nieuwe status legt hij af, hij draagt geen staf meer. Zijn lichaam is voor hem als een lijk, hij is totaal onverschillig geworden, hij is er alleen op uit zichzelf of het absolute te realiseren. Alle begeerte is weg en daarom is hij van iedereen onafhankelijk.

Deze vier groepen worden gewoonlijk gezien als de modellen voor de latere orden, maar hier mag men vragen of er niet sprake kan zijn van een in vier fasen verdeelde weg om de wereld uiteindelijk helemaal te verlaten.¹⁵⁵) *Manu* probeert toch nog vast te houden, dat ook de *sannyāsi* uiteindelijk de brahmaanse wetten moet onderhouden, maar het egoïsme is verdwenen.

Wie kan *sannyāsi* worden? Hier spitst zich de probleemstelling toe op de tegenspraak tussen wereldbeheerser en wereldverzaker wat de brahmaan in de vierde fase tegelijk zou zijn. Een aantal teksten, waaronder ook teksten van *Manu*, trachten aannemelijk te maken, dat het alleen de brahmanen zijn die de vier *aasjrama's* kunnen doorlopen. Andere teksten verdedigen de stelling, dat alle drie de hogere kasten in staat zijn deze levensfasen te doorlopen. Deze beide opvattingen vinden steun bij de belangrijkste auteurs, ook in de latere traditie blijft dit dispuut bestaan. *Śaṅkara* zal later verdedigen dat alleen brahmanen *sannyāsi* kunnen worden, maar andere teksten, die evenzeer traditiegetrouw willen zijn, ontzeggen alleen de *śūdra's* de toegang tot dit leven. Daarnaast duikt de vraag op, of men eerst de drie voorafgaande *aasjrama's* van student, gezinshoofd en bosbewoner doorlopen moet hebben of dat men met het overslaan van twee en drie al meteen als *brahmacārin* of student *sannyāsi* of thuisloze kan worden. De vraag komt op, of iemand die de gewone weg heeft verlaten, toch nog *sannyāsi* kan worden.¹⁵⁶)

De boven vermelde term *śramaṇa*, dat is degene die naar volmaaktheid of zelfrealisatie streeft, kan ons hier verder helpen. Ongeveer een eeuw vóór onze jaartelling wordt er door *Patañjali* een *śramaṇa-brāhmaṇa* onderscheiden, als een elite in het thuisloos bestaan. Deze schrijver doet dit om de thuisloze van brahmaanse afkomst te onderscheiden van de niet-brahmaanse bedelmonniken. Een andere term onderstreept dit ook: *parivrājaka* betekent degene die weggaat en er is een ritueel bekend onder de naam van dezelfde stam. De *parivrājaka's* omvatten allen die huis en goed verlaten hebben en naast het woord *sannyāsi* zijn er nog verschillende namen om deze trekkende thuislozen aan te duiden als *bhikṣu* en *yati*. In de laatste eeuwen vóór Christus wordt geleidelijk een onderscheid in de termen aangebracht: de *sannyāsi's* worden de thuislozen van brahmaanse oorsprong, de *bhikṣu's* worden de boeddhistische monniken en *yati* is de naam voor de jainistische trekkers en thuislozen.

Allen worden gekenmerkt door het god zoeken, of het zoeken naar de laatste en absolute werkelijkheid, *brahmacaryā*; alleen over de weg blijkt een verschil van mening te bestaan. Er wordt vanuit de vediese literatuur zelfs de weg geopend naar groepen van thuislozen, waar ook boeddhistische en jainistische kanones zich op beroepen. Men kent er de *gana*, een soort socio-politieke eenheid, maar onder de thuislozen betekent dit woord iets als sekte, als een eigen groep. Zo komt men welhaast noodzakelijk tot de konklusie, dat voor de ortodokse traditie de wereldbeheerser en

-verzaker het hoogtepunt is van het menselijk en geestelijk leven. Op den duur heeft men voor zijn thuislozen een naam gevonden, maar wat wil het anders zeggen dan dat men de *sannyāsi's* zo van andere *parivrājaka's* wil onderscheiden? Zelfs de bovengenoemde term *sramana* moet in de klassieke lijn duidelijk verstaan worden. Deze wijst op de student, de kluizenaar en de thuisloze dat zijn al de *aasjrama's* met uitzondering van de derde, de *grhastha*. De eeuwigdurende student wordt voorbeeld van *brahmacaryā* bij uitstek, maar is tegelijk de rimpel in het systeem die men niet gladstrijken kan ¹⁵⁷)

Dit aantal gegevens wijst in een bepaalde richting en wel dat het gaat om een systematisering achteraf door brahmaanse wetgevers. De klassieke auteurs zien zich geconfronteerd met een niet-ortodokse praktijk en trachten langs deze weg dit gegeven te integreren. Naast de brahmaan wordt de *sramana* als gelijk erkend, maar dan als de *parivrājaka*, dat is de heilige bedelaar of trekker en ook de mens die alle ballast van zich heeft afgeworpen. De laatste titel, *sannyāsi*, gaan de brahmanen voor hun thuislozen opeisen, maar ook daar moet men al vlug zekere verschillen registreren. Het is niet duidelijk of de vier boven genoemde modellen voor de latere orden eigenlijk niet de vier fasen van het weggaan uit de wereld betekenen, maar zeker is dat de *paramahansa* de uiteindelijk werkelijk vrije mens is, die helemaal los staat van alles en daarom eigenlijk boven alles staat, boven rein of onrein, waar of onwaar, goed of slecht.

Het substratum schijnt tegenover de bovenlaag een heilige mens gekend te hebben, die langs de weg van de ascese tot bevrijding kwam ¹⁵⁸) Zo loopt de discussie uiteen en wel door te stellen dat de *vānaprastha*, de derde levensfase door de wetgever geïnterpoleerd is in het brahmaanse systeem of de *sannyāsi* geëxtrapoleerd. Maar in zijn integratiepoging heeft de ortodokse traditie toch een originele stap gezet door de dood en de vierde levensfase nauw te verbinden. De overgang tussen derde en vierde levensfase is niet duidelijk, maar zeker is, dat de brahmanen de *sannyāsi* in aansluiting bij het sociale leven behandeld hebben. Zij tekenen de *sannyāsi*, via de *vānaprastha*, met de wijsheid van de oude mens en zo voegen zij samen kennis van de *Veda's* en de konfrontatie met de dood. *Manu* maakt in zijn regels bijna geen onderscheid meer tussen *sannyāsi's* en *vānaprastha's*, de trekkers en de boskluizenaars ¹⁵⁹)

Het oorspronkelijke van de brahmaanse wetgever ligt hierin, dat hij de thuisloze in zijn wereld heeft binnengehaald, door de *sannyāsi* als vierde fase te erkennen en het thuisloos bestaan in de samenleving burgerrechten toegekend heeft door het te aanvaarden als marginaal bestaan, als het leven op de grens tussen leven en dood. Maar de paradox heeft de wetgever niet ongedaan kunnen maken, want de *sannyāsi* blijft tegenover de samenleving staan. Daar wijst de initiatiëritus op, die in het algemeen in zwang is bij het uittreden uit deze wereld. Het gaat om een voortijdige verbranding, waar de regel bij hoort dat de *sannyāsi* later begraven moet worden omdat hij eigenlijk al dood is ¹⁶⁰) De symbolen van het gewone menselijke leven worden verbrand en men ondergaat een soort verbrandingsritus. De *sannyāsi* is een levende dode, een door de gemeenschap aanvaarde outcast of outlaw.

Enkele elementen uit deze beschrijving verdienen nadere aandacht. De thuisloze is opgenomen in de samenleving, maar dat heeft zijn konsekwenties gehad. De thuisloze is de mens die werkelijk de *ahimsā*, de geweldloosheid beoefenen kan, juist door puur niet doden. De *sannyāsi* immers kan altijd wijken, kan opzij gaan, want hij heeft nooit iets te verliezen en hoeft voor niets of niemand op te komen. Zo wordt

de wereldverzaker een belangrijk element binnen de brahmaanse kultuur en dat manifesteert zich in het teruglopen van het grote vediese offer en in het niet doden ook in het huiselijk gebruik. De *ahimsā*-gedachte van de wereldverzaker wordt de huisregel voor de wereldbeheersers.

De *Upaniṣad*'s zijn daarom spekulatieve boeken bij uitstek, omdat hier het offer-ritueel volkomen verinnerlijkt wordt. Terwijl de *sāstra*'s als huisreglement bij de brahmanen op de voorgrond komen, verdwijnt de aandacht voor het *srauta*-ritueel en kan de tempel tegelijk meer in de aandacht komen, in de mate dat daar de kultus onbloedig is. Dit laatste is niet vanzelfsprekend, want het substratum kent ook bloedige offers, bijvoorbeeld ter ere van de godin *Durga*. Zo blijft er bij alle verandering toch duidelijk continuïteit van de brahmaanse met de hindoeïstiese kultus. De grote offers worden vervangen door de beeldenverering, dat is een materiele verandering, want in de plaats van het offermes wordt nu door middel van de *ahimsā* de beeldenkultus als offerritueel voltrokken. De tempel komt weer in zicht en dat betekent, dat de thuisloze ook iets met de tempel te maken heeft, dat de *parivrājaka* met die sfeer van doen had.

In de indiese samenleving kan deze heilige het opnemen tegen de brahmaan en daarom poogt de wetgever dit godsdienstig element te brahmaniseren. Dit leidt tot de *sannyāsi* enerzijds, tot de *naisthika-brahmacārin* anderzijds. De studies van de *Veda*'s worden tegenover de ascetische methodes van de andere thuislozen gesteld. De brahmanisering gaat uiteindelijk verder: men stelt dat de studie van de *Veda*'s de enige weg is om tot inzicht te geraken en men formuleert de vier-fasen-theorie, aangevuld met het ideaal van de *naisthika-brahmacārin*.

De wetgever kan vervolgens de vraag opwerpen of niet eigenlijk de hoogste kasten of misschien beter alleen de brahmanen, geschikt zijn voor het thuisloos bestaan. En door dit laatste te stellen trekt de wetgever *Manu* de thuisloze de tempelsfeer uit naar de kant van het sociale leven, zonder de paradox te kunnen overwinnen. Want de *sannyāsi* wordt wel erkend, maar de *paramahansa* staat nu eenmaal boven iedere wet en daarmee buiten de wet. Hier ontstaat de vierde sektor van het hindoe-huis, die van het thuisloos bestaan, verbonden enerzijds aan het sociale leven, anderzijds met de tempel maar tegelijk zich van beide losrukkend en daarvoor zich konsekwent opstellend tegenover de kanon.

5.1.5 Spiritualiteit

De thuisloze, de *sannyāsi* is het brahmaanse antwoord op een verschijnsel dat onder de algemene naam *parivrājaka* voortbestaat, waartoe naast de *sannyāsi* de *bhikṣu* en de *yati* gerekend worden. Deze laatste *parivrājaka*'s worden beschouwd als groepen, clans met een eigen gedragspatroon. Ook dit wil de wetgeving ondervangen en men onderscheidt op heel uitdrukkelijke gegevens soorten *sannyāsi*'s. Vanaf de zesde eeuw vóór onze jaartelling vindt men sporen die uitmonden in drie niet-ortodokse stromingen: de boeddhisten, de *jaina*'s en de *ājīvika*'s, mensen met levenslange geloften.¹⁶¹⁾

Zo vormen de *sannyāsi*'s uiteindelijk ook een groep, als geheel onderscheiden van de andere niet-brahmaanse groepen. Men onderkent vrij vroeg zekere onderscheiden binnen deze stroming, maar hier kan men werkelijk de vraag stellen, of het niet om een multiplicité gaat, een herhaald naast elkaar van hetzelfde leefpatroon, of doet

de brahmaanse wetgever toch al een poging om er een pluriform verschijnsel van te maken, van vier varianten op een verschijnsel, die achter elkaar toch nog opeenvolgende fasen vormen en zo een onderling geheel?

De brahmanen vormen als *sannyāsi's* een front tegen de andere stromingen of scholen, waarbij de vediese traditie als onderscheiding gold en daarmee de afstamming een distinktief werd. De brahmaanse thuisloze verheft zich binnen het geheel van de thuislozen en zo komt de sanskritisering van het thuisloos bestaan tot stand. Een groep binnen indies verband behoeft niet een sterk georganiseerd geheel te zijn, de brahmaanse *sannyāsi's* zijn daar een voorbeeld van. De *sannyāsi* valt vooral op door zijn alleengang, door zijn weg de eenzaamheid in, maar tegelijk bestaat er een zekere groepsvorming, zodat de auteurs van de wetgeving zich genoodzaakt zien zich daar rekenschap van te geven om het verschijnsel recht te doen. Dan moeten er ook distinktieven zijn, hoe vaag deze ook aangeduid worden, om de groepen te onderscheiden.

Als totaliteit biedt de klassieke wetgeving een bescherming tegenover de thuislozen die kennelijk niet aan deze eisen voldoen. Doordat de *sannyāsi* allereerst de georganiseerde brahmaanse samenleving verlaat, komt de eenzaamheid, ook als onverschilligheid tegenover de samenleving, meer naar voren. Tegelijk bestaan er andere thuislozen, die mede door hun nauwe verwantschap met ascetische bewegingen niet de eenzaamheid voorop hebben staan. Bij de brahmaanse *sannyāsi* staat de groep niet centraal, hij is eenling in dit marginaal bestaan en dat in nauwe band met de dood. Daar ligt het verrassende element in de klassieke traditie en de eigen bijdrage van de *sannyāsi*.

5.1.6. Samenvatting

Het voorafgaande maakt duidelijk dat de wetgeving van *Manu* een brahmaniseringspoging is om alle indiese elementen te integreren in één ortopraxis. Deze sanskritisering levert een bijzonder resultaat op ten aanzien van het thuisloos bestaan: de *sannyāsi* in zijn meest ideale vorm leeft aan de rand van de brahmaanse maatschappij, volkomen onafhankelijk en onverschillig, doordat hij in de nabijheid van de dood gaat leven. De brahmaanse thuisloze wordt ongevoelig en onkwetsbaar omdat hij steeds weer wijken kan vanwege het niet gebonden zijn. De samenleving heeft in haar wetboek een ruimte geschapen, waar de *sannyāsi* zich kan ophouden, en de richtlijnen gegeven waaraan de thuisloze moet voldoen. Ook al kan de paradoxs niet opgeheven worden, toch heeft de integratie van de vierde fase in de *varnaśrama-dhārma* zijn weerslag gehad op de samenleving.

Met deze verwijzing naar de samenleving bracht de wetgever terloops een ander aspekt ter sprake: de *guru* en de *ashram*, waarvan gesteld moet worden dat deze combinatie helemaal binnen de sociale sektor valt. De *gurukula*, de band tussen de *guru* en de studenten, is de band van een joint family. De *vānaprastha* die ergens vast woont aan de rand van de gemeenschap, blijkt de ideale figuur om de studenten op te voeden, hoewel iedere *grhastha* of huisvader dit ook kan. Omdat juist de volwassenwording hier in het geding is, daarom speelt de wetgeving hier zulk een rol. De periode van de *brahmacārin* moet door een erkende *guru* ingezet worden met de rite voor de tweede geboorte met het koord.

Dit is de brahmaanse oplossing voor een meer algemeen verschijnsel, zodat het

substratum een eigen traditie naast de brahmaanse gehad kan hebben, waarbij de eisen aan de *guru*, als man van god en wijsheid, andere geweest zouden kunnen zijn. De *ashram* staat in het brahmaanse systeem in het kader van de school voor de integrale *Veda*-studie. De *guru* moet de *Veda*'s machtig zijn, hij zal dus meestal brahmaan moeten zijn, wat voor de leerling niet per se noodzakelijk is. Dit heeft zijn betekenis voor de relatie tussen meester en leerlingen en zo sluipen varianten binnen, waardoor de continuïteit van de latere hindoe-traditie met de klassieke wetgeving veel groter blijkt dan de verandering.

Het is een brahmaanse uitbouw van een veel omvattender gebruik in India, de *guru* is met name de taak toebedeeld om iemand in het volwassen leven op te nemen en wordt belast met de taak tot introductie in het godsdienstig en burgerlijk leven. Binnen de sociale sfeer zijn het de brahmanen van de tweede en derde levensfase die als *guru* optreden. Men sluit aan bij het algemeen gebruik van het aanvaarden van een heilige leraar, zoals dat ook binnen het substratum gebeurt. Ook uit de vierde levensfase kan iemand als *guru* optreden, maar dan wordt van de leerlingen verwacht dat zij even mobiel kunnen zijn. Hiermee is nog een *guru* mogelijk, maar dan eigenlijk alleen als initiator in de vierde fase. Hier onderstrepen de klassieke teksten meer het alleen zijn van de *guru*, die *sannyāsi*, en zo kan de titel *ācārya* als instruktør in de traditie van de thuislozen gebruikt gaan worden.¹⁶²) Het gaat meer om de initiatie en het onderricht dan om het vestigen van een vaste band als de *gurukula*. Hier wordt wel een soort groepsverband zichtbaar, maar als de band tussen de thuislozen, duidelijk onderscheiden van de geestelijke joint family.

Wordt duidelijk uit het voorafgaande, dat de brahmaanse wetgeving werkelijk alle verschijnselen probeert op te vangen, dan is het toch zinvol nog eens te wijzen op een gebruik, dat juist de orthodoxe visie karakteriseert. Dat is het feit, dat men geïnitieerd wil worden en wel zonnodig op zijn sterfbed. Men wil als *brahmacārin* erkend worden, dat wil zeggen, men wil erkend worden als burger van de maatschappij, ook van de godsdienstige samenleving. Het gebeurt ook dat men vraagt om opgenomen te worden in de vierde levensfase bij ziekte of met name bij stervensgevaar. Zonder groots ceremonieel kan men verklaren dat men *sannyāsi* wil worden met alle verdiensten daaraan toegekend. Op deze wijze wordt zichtbaar, dat men om als werkelijk orthodoxe hindoe te gelden opgenomen moet worden in het hindoe-huis. Daarom moet de hindoe behoren óf tot de kasten óf tot de thuislozen, de aanvaarde uitgestotenen.¹⁶³)

Het zojuist genoemde ritueel onderstreept nog eens dat het aksent op de dood ligt, dat het thuisloos bestaan en de dood een nauwe band hebben. Zo wordt de thuisloze onderscheiden van de asceet, van diens prestatie en wordt vooral gewezen naar de grondhouding van de thuisloze, die geweldloosheid, oprechtheid en waarachtigheid omvat, de grondhouding welke ontstaat uit de konfrontatie met de dood. Hier komen twee sectoren bij elkaar, twee categorieën mensen, die van elkaar onderscheiden zijn in een zekere tegenstelling, maar die in klassiek India toch naast elkaar voortleven.

Beide levensvormen vinden hun rechtvaardiging in de klassieke traditie: de weg van de huisvader en de weg van de thuisloze. Het onderscheid eenvoudig willen opheffen door te stellen, dat het leven uiteindelijk helemaal zinloos is, lijkt wel een wat te gemakkelijke weg.¹⁶⁴) Wel kan men stellen dat het om een andere levenshouding gaat, welke in de brahmaanse traditie naast elkaar gekomen zijn en zo twee sectoren

geworden zijn. Dat de godsdienstige samenleving en het thuisloos bestaan in hun uiteindelijk streven en doel niet verschillen, dat kan aanvaard worden. Zelfs dat men zou kunnen stellen dat de vier sectoren van de polymorfe structuur van het hindoeïsme eigenlijk op een grondstramien gebaseerd zijn, maar dat neemt niet het verschil weg dat tussen de sectoren bestaat. Het lijkt nu juist zinvol te stellen, dat de spanning tussen deze twee sectoren van het sociale leven en het thuisloos bestaan het verlangen naar heil duidelijker manifesteert.

Een andere voorstelling van de zinloosheid van het niets is die van het 'niet-iets', niet dit of dat ding. De indiese filosofie heeft hiervoor het symbool nul gevonden, dat een grondsymbool genoemd kan worden dat de *coincidentia oppositorum* uitdrukt, het samenvallen van tegengestelden onder een noemer. Leegte en volheid ineen, niets en alles ineen. Zo drukken twee bestaanswijzen op positieve of negatieve wijze de rijkdom van god uit, door te stellen dat god niet iets is. Beiden spreken zich uit over god, zij het op een tegengestelde wijze. Deze tegenstelling is niet puur kontradiksie, maar, zoals de brahmaanse traditie scherp stelt, een naast elkaar bestaan van twee levensvormen en daarin ook tegenover elkaar, waardoor een polaire spanning ontstaat. Gevolg is dat de een eigenlijk niet meer zonder de ander te denken is, zoals leven en dood bij elkaar horen. Het grondsymbool nul zegt dat het over iets heel anders gaat, maar toch is het de vervulling van de menselijke verwachting. Deze laatste werkelijkheid is nog onbenoembaar, tenzij onder dit grondsymbool nul.

Dit grondsymbool drukt ook de spanning uit tussen de beide vormen van het menselijk bestaan. Daarom is de keuze voor een pessimistische visie alleen niet gerechtvaardigd, de onverschilligheid kan ook bevrijding zijn in een positieve zin. De dood is niet alleen een negatief gebeuren, maar openbaart tegelijk ook positieve waarden van het leven. Zo vervult de open ruimte binnen het hindoe-huis, waar de ontmoeting tussen stromingen en sectoren plaats vindt, zijn rol. Of anders gezegd: het bestaan van de twee levensvormen naast elkaar en tegenover elkaar, betekent dat de godsdienstige wetgever de paradox niet heeft willen proberen te verdoezelen of op te lossen. Dat houdt op zijn minst weer in dat men niet tot een definitieve keus heeft kunnen besluiten, dat er nog mogelijkheden zijn, nog openheid. Zo vervult de *sannyāsi* de taak die hem eigen is: de deur open houden.

Ook al wordt de thuisloze gekenmerkt door de ontkenning, door het woord niet van niet doden, niet onwaarheid spreken, niet geweld aandoen, niet stelen, niet bezitten, toch is zijn invloed op de samenleving niet louter pessimistisch of negatief. Het is immers mede aan deze beweging te danken, dat er een verandering in het brahmanisme heeft plaatsgevonden naar het hindoeïsme. Altans materieel gezien heeft de *sannyāsi* mee geholpen in deze overgang, typerend wellicht dat juist de continuïteit betekent dat het niet zozeer om formele veranderingen gaat. Dat is het zogenaamde gebrek aan positieve inbreng van de thuisloze, die zeer wel te verklaren is omdat een marginale figuur niets aan te bieden heeft, tenzij dat ene, dat hij anders leeft dan andere mensen. Juist in dit laatste aspect ligt de specifieke bijdrage van de orthodoxe thuisloze, als brahmaan tegenover brahmaan kan hij eigenlijk niet meer heilige zijn, hij kan het alleen op een andere wijze.

Zo funktioneert de *sannyāsi* als iedere brahmaan enerzijds, anderzijds is hij gezien vanuit de samenleving juist uitzondering, manifest in zijn uiterlijk gedrag. Zo is de *sannyāsi* en instituut en uitzondering, die juist de godsdienstige samenleving nodig heeft om deze te kunnen verlaten en als buitenstaander toch ten nauwste met zijn gemeenschap verbonden blijft. We ontmoeten een verschijnsel dat tegen de verwach-

ting in blijkt te bestaan en daarom zonderling aandoet. Hier toont zich het paradoxale karakter van het thuisloos bestaan, waarover wij in het eerste hoofdstuk spraken. De levenshouding die het verschijnsel levensvatbaar maakt, noemen wij de spiritualiteit van het thuisloos bestaan.

5.1.7. India, land van spiritualiteit en kontemplatie

Het woord spiritualiteit biedt de gelegenheid om binnen dit verband nog enige misverstanden over de woorden spiritueel en kontemplatief opzij te zetten. Om deze misvattingen weg te nemen richten wij onze aandacht eerst op het onderscheid tussen ascese en thuisloos bestaan. Deze trefwoorden kunnen er bovendien toe bijdragen, dat door het inzicht in hun betekenis binnen de indiese kontekst tegelijk een beter verstaan van de indiese thuisloze mogelijk wordt. De samenhang tussen deze woorden leert ons dat de termen spiritueel en kontemplatief, evenals het thuisloos bestaan, een andere achtergrond hebben dan de Europese lezer gewoonlijk vermoedt.

Van de eerste, tweede en ook de derde sektor, respectievelijk van de kanon, de tempel en het sociale leven, kan gezegd worden, dat er eenzelfde wereldbeeld aan ten grondslag ligt. Tussen de sektor van de kanon en de tempel is er een duidelijke overeenkomst, die bijna tastbaar wordt in de continuïteit tussen de vediese offerplaats en de tempelarchitectuur. Daar moet aan toegevoegd worden dat deze zelfde visie tegelijk achter de derde sektor steekt. De overeenkomst tussen de structuur van de brahmaanse samenleving en de *Veda's* is haast vanzelfsprekend, maar ook de gelijkvormigheid tussen tempel en sociaal leven werd duidelijk. Wordt enerzijds de poging gedaan om de historische continuïteit aan te tonen, waaruit deze gelijkvormigheid naar voren komt, anderzijds bestaat er de poging van meer structurele aard, die vooral uitgaat van de sociale ontwikkeling van de samenleving en deze als basis voor de kanon en de tempel beschouwt. Deze twee benaderingen, die elkaar zo goed aanvullen, maken duidelijk dat de drie sectoren varianten zijn op één thema.¹⁶⁵⁾

Staat de continuïteit in de indiese geschiedenis op de voorgrond en tegelijk ook de band tussen substratum en bovenlaag, dan kan de tweede benadering, welke uitgaat van de ontwikkeling van de samenleving, een goede hulp zijn. Het offer of de kultus heeft binnen het thuisloos bestaan zijn vertaling gekregen in ascetische oefeningen. De verwantschap van de magie met de ascese komt hier te voorschijn, de *yoga* wordt een soort offerritueel met een welhaast magies karakter. Het woord *tapas*, hitte, speelt binnen dit bestek een grote rol naast de vertaling van het ademen in de betekenis van offeren. Wat men anders door offeren denkt te bereiken, dat wil de *sannyāsi* langs de weg van de ascese bereiken en dat wordt *yoga*, de weg naar de eenheid met god, het heil. Daartegenover staat dat de wetboeken – en eigenlijk ook de *Bhagavad-gītā* – het huiselijk leven als de *yoga* bij uitstek beschouwen, het voldoen aan zijn plichten.¹⁶⁶⁾ Dan blijken het offerritueel en de huiselijke plichten beide een weg tot heil te zijn, de magiër en de asceet zijn op dezelfde weg. Maar de thuisloze is weggegaan uit de godsdienstige samenleving, waardoor hij uit de sektor van de tempel en die van het sociale leven vertrekt.

De brahmaanse traditie doet dit door de thuisloze in het verlengde te plaatsen van de drie *aśrama's* en daardoor allereerst de *sannyāsi* in contact te brengen met de eerste sektor van de kanon, de *Veda's*, om door deze studie heen daar weer van los te komen. Dit komt tot uiting in de woorden spiritueel en kontemplatief enerzijds,

gebed en kultus anderzijds. De *sannyāsi* wordt gekenmerkt door zijn spiritueel gehalte, dat wil niet zeggen devotioneel of vroom leven. Spiritualiteit en kontemplatie staan helemaal los van de tempel. Wat in de tempel de kultus beoogt, dat wil de kontemplatie in het leven van de thuisloze. Zo is er een derde weg gevonden: de weg van de thuisloze, die onderscheiden moet worden van de kultus, dus ook van de asceten en magiërs, en van de weg van de huisvader.¹⁶⁷⁾

Voor de huisvader geldt op de eerste plaats juist te moeten handelen volgens de wetten om zo de reinheid te bewaren, in de tempel geldt dat men de hulp van de andere wereld wil inroepen om verlossing te bereiken. De *sannyāsi* doet dit door zich los te rukken van de kosmiese wet, die is én huisreglement én de tempelrite, waardoor hij zichzelf ook opponeert aan de *Veda's*, maar dit toch in hetzelfde perspectief. Dit vormt tenslotte de vierde kamer of sektor van het hindoe-huis, het thuisloos bestaan die onderscheiden wordt van de ascese, welke het louter om offers en prestatie te doen is.

Dit onderscheid wordt nu juist definitief aangezet door de brahmaanse wetgeving. In dezelfde lijn als zij de andere aspecten aanpakt, doet *M. Biarreau* de suggestie, dat de continuïteit tussen brahmanisme en hindoeïsme ook door de invloed van de *sannyāsi* op de godenwereld komt, doordat het ideaal van de thuisloze op de godenwereld geprojecteerd wordt. Dit is parallel aan haar beschrijving van de overeenkomst tussen de sociale situatie van de brahmaanse samenleving en de betekenis van het woord '*brahman*'. De werkelijke *sannyāsi* wordt gekenmerkt door zijn mildheid, hij verzaakt en is bereid om af te staan, hij wil niemand geweld aandoen. De goden zijn wezens met hogere kennis, maar vallen onder dezelfde kosmiese wet. Zij hebben enerzijds een gelijkenis met de brahmanen, als wereldbeheersers, maar er is in hen ook iets van de wereldverzakkers. Daaruit leidt deze auteur de konklusie af, dat de brahmanisering van de *sannyāsi* zijn terugslag op de tempelkultus heeft gehad en de tempeltraditie zelfs bevorderd heeft.¹⁶⁸⁾

Deze visie laat met de continuïteit ook de verandering zien die vanuit de systematisering naar voren komt. De eigenheid van het thuisloos bestaan wordt zo onderstreept. Tegelijk wordt hier zichtbaar dat woorden als spiritueel en kontemplatief noodzakelijkerwijze tot een misverstand leiden, als ze zonder kommentaar vertaald worden. De *math's* of kloosters worden op de eerste plaats centra van spiritualiteit en niet van vroomheid; deze laatste hoort thuis in de tempel als gebed tot de goden of in het leven van het gezin, als trouwe observantie van de goddelijke wet. Zo wordt de tegenspraak aangepakt, dat enerzijds de thuislozen tot asceten en magiërs gerekend worden, dat anderzijds de *sannyāsi's* mensen van kontemplatie zijn, van spekulatie, als een eigen weg. Wel wordt toegegeven dat de *sannyāsi's* behoren binnen de *brahmacaryā*, de speurtocht naar god, maar de weg die zij bewandelen is een eigen weg, die is de uittocht uit deze godsdienstige samenleving door alles van zich af te werpen.

Deze via negativa heeft als enig doel om god te vinden, de andere god, daarom moet de thuisloze zich met respect opstellen tegenover de andere sectoren, maar dat kan alleen door binnen het huis te blijven en in de open ruimte van het hindoeïsme zijn opmerkelijke en onverwachte bijdrage te leveren. Dit maakt de paradox van zijn bestaan uit om als thuisloze verder te trekken en tegelijk toch de samenleving te beïnvloeden. De verwantschap met de andere sectoren aksentueert deze paradox nog eens. De vierde sektor is op hetzelfde grondstramien gebaseerd als de andere sectoren. De thuislozen trachten langs een andere weg het doel van de polymorfe

structuur te bereiken. Hier ligt de fundamentele overeenkomst tussen alle sectoren die wederzijdse beïnvloeding mogelijk maakt, tegelijk blijft het de eigen weg van het thuisloos bestaan.

5.2. Het boeddhisme

Het wetboek van *Manu* is de neerslag van een systematisatie, die men ook wel de sanskritisering van India noemt. Het brahmanisme tracht zich op de gebieden van het sociale, het kultiese en religieuze te rechtvaardigen door het belang van de heilige boeken, de *Veda's*, te onderstrepen. Het tracht de samenleving naar een door brahmanen verdedigd en vertegenwoordigd systeem te organiseren. De brahmanen dringen daarnaast de tempels en het thuisloos bestaan binnen, zodat ze eigenlijk overal present zijn. Het is een ritualiserende en daaruit voortvloeiende legaliserende tendens, die er evenwel niet in slaagt om van de vier sectoren één georganiseerd geheel te maken.

Tegen deze poging komen spirituele en devotionele stromingen in opstand. Daar zijn eerst de zogenaamde atëistische groepen als de boeddhisten, de *jaina's* en de *ājīvika's* van *Gosāla*.¹⁶⁹⁾ Later komen de teïstiese stromingen rond *Śiva*, *Vishnu* en daarna *Krishna* naar voren. Van de spirituele stromingen kan men stellen dat zij zich vooral rond de thuislozen konsentrerden; de devotionele bewegingen staan in nauwer contact met de kultus. Maar hier staat ineens weer het eigen karakter van alle indiese bewegingen voor ons, dat zich de westerse etikettering niet zo eenvoudig laat opplakken.

Wel kan men globaal een driedeling in de indiese godsdienstige wereld aanbrengen, de *Veda*-getrouwen, de teïsten en de atëisten, of de wetsgetrouwen, de devotionelen en de spirituelen.¹⁷⁰⁾ Men bedoelt in grote lijnen: de *smārta's*, die zoveel mogelijk de vediese traditie bewaren, de aanhangers van de goden, en buiten het hindoeïsme de volgelingen van *Boedha*, *Mahāvira* en *Gosāla*. Het gaat hier echter om indiese bewegingen waarvan we reeds constateerden dat men voorzichtig moet zijn met hun ja en nee. Het neen zeggen tegen iets of iemand betekent niet per se afschaffen; het ja betekent evenmin een onvoorwaardelijke adhesie aan dit ene gegeven uit de godsdienst.

In de geschiedenis vindt men boeddhistiese monniken bij hindoe-tempels. Ook al vinden de boeddhisten voor zichzelf de tempel van geen belang, dan betekent dat nog niet een allesomvattend en onvoorwaarderlijk nee, of dat zij alle tempels willen uitbannen.¹⁷¹⁾ Kortom de boeddhisten hechten weinig waarde aan de tempel, maar anderen hebben er waardering voor. Intussen blijft men rustig naast en door elkaar leven. Het bezwaar tegen een strakke indeling blijkt nog duidelijker, als men moet vaststellen dat boeddhisten zelf tempels bouwen. Hier hoopt een morfoloog duidelijkheid te brengen juist door één verschijnsel nader toe te lichten en zo beter begrip voor de andere godsdienst op te wekken.

In tegenstelling met de ortodokse traditie, die door de *smārta's* voortgezet wordt, treedt er bij de te behandelen groepen een nieuwigheid op. Dit geeft aan het verschijnsel van het thuisloos bestaan een duidelijker profiel, omdat hier een beter zicht op de oorsprong van het religieuze leven mogelijk is. In het boeddhisme hebben we te doen met een stichter, een leer die zijn neerslag vindt in een regel, en een groep aanhangers die grofweg te verdelen zijn in monniken en leken.

Dit zijn de gegevens die nader onderzocht moeten worden en de aandacht zal uitgaan naar de regel voor de monniken als uitdrukking van de inspiratie van de stichter. De thuislozen die volgens deze leefregel leven, zijn het bewijs dat de inspiratie leefbaar is. Bij de regel dient direkt aangetekend te worden, dat de aanhangers het daar geschetste ideaal nastreven en nog niet helemaal leven. Dat wil zeggen dat de volgelingen zich weliswaar tot de leer van *Boeddha* aangetrokken voelen, maar er eigenlijk nog in moeten groeien. Het doel van de regels is om mensen tot de ervaring van de *Boeddha* te brengen.

Het uitgangspunt van de morfoloog is analoog aan de plaats van de beginner, vandaaruit moet de morfoloog tot de eigenlijke inspiratie trachten door te dringen. De regel is neerslag van de inspiratie en tegelijk dient hij ook als gids voor beginners. De werkelijkheid van het thuisloos bestaan ligt verborgen in deze wegwijzer om de maatschappij te kunnen verlaten. Langs deze weg is het mogelijk door te dringen in een van de vier sectoren die de godsdienstige samenleving in India konstitueren. Door het volgen van de thuislozen komen verschillende varianten naar voren en de vraag naar konstanten en variabelen komt op. De rol van het religieuze leven in zijn verschillende vormen moet worden toegelicht.

5 2 0 De *Boeddha*

Rond 560 voor Christus wordt *Boeddha* geboren aan de voet van de middelhoge Himalaya, in het oosten van India, het huidige Bihar, dat tot de minst gebrahmaniseerde gebieden behoort. De brahmaanse samenleving verplaatst zich langzaam van het noordwesten de Ganges af oostwaarts. Tegen deze tijd komt deze trek tot stilstand en treedt de verandering van brahmanisme naar hindoeïsme op. In dit proces speelt het boeddhisme een grote rol. *Siddhārtha* (hij die zijn taak vervuld heeft) stamt uit het geslacht van de *Sākya*, waaraan *Boeddha* zijn tweede naam ontleent. *Sākyamuni*, wijze uit het geslacht van *Sākya*, en waaraan de eerste leerlingen hun naam ontleen. volgelingen van *Sākyamuni*. Bij zijn geboorte ontdekten zieneren en waarzeggers de twee en dertig tekens die er op wijzen, dat de *Siddhārtha* een 'groot man' zal worden, dat wil zeggen dat hij of een wereldbeheerser of een thuisloze zal worden, een *cakravartin* of een *Boeddha*. *Cakravartin* betekent hij die het grote wiel in beweging brengt of groot heerser. In dit woord wordt duidelijk dat – legendarisch of niet – in het levensverhaal de wereldbeheerser en wereldverzaker gelijkgesteld worden.

Boeddha wijst er met nadruk op dat hij een *ārya* was, dat wil zeggen man van standing, een man van adel, dat woord vertaalt hij later weer met zieleadel en edele, de werkelijke *ārya* is de mens die ook de ervaring van *Boeddha* heeft opgedaan. De opvoeding van de *Siddhārtha* blijft wat in het duister, er wordt noch gezegd dat hij de opleiding van een krijger krijgt, noch die van een brahmaan. Van de *aśrama's* lijkt de eerste weg te vallen, vooral als gesuggereerd wordt dat *Boeddha* brahmaan geweest zou zijn.

Twee antwoorden lijken in deze voorlopig voldoende. Het wetboek van *Manu* is een systematisatie achteraf en werd zo nooit geleefd, de boeddhistische traditie is niet geïnteresseerd in de mogelijke verdiese kennis van *Siddhārtha*. Het lijkt in ieder geval waarschijnlijk dat hij een opvoeding volgens zijn stand gekregen zou hebben, waarbij studie van de *Veda's* niet a priori uitgesloten moet worden, omdat de drie hoogste kasten in de *Veda's* opgeleid konden worden. Rond zijn zestiende jaar huwt *Siddhār-*

tha en bij de geboorte van zijn zoon *Rāhula* treedt zo ongeveer de eerste crisis op, die van *Siddhārtha* uit de clan *Gautama* de *Śākyamuni* gaat maken.

Zijn vader zou *Siddhārtha* hebben trachten af te houden van het thuisloos bestaan, maar alle maatregelen mochten niet baten. Is het misschien toch niet een wijze van vertellen om duidelijk te maken, dat *Siddhārtha Gautama* de weg van iedere prins ging? Na elkaar treft *Siddhārtha* een door ouderdom verzwakte grijsaard, een zieke en een gestorvene omringd door treurende verwanten aan. Dit brengt de jongeman tot het inzicht dat niet de vreugde, maar lijden en dood het leven bepalen. Dan ontmoet *Siddhārtha* een thuisloze, die hem in heel die armoede gelukkig toescheen. Dit brengt hem tot de overtuiging dat er een oplossing moet zijn voor de vraag van de betekenis van lijden en dood. Hij vlucht thuis weg en begint zijn speurtocht naar de ware kennis, het antwoord op zijn vragen, hij wordt een *śramaṇa*, iemand die naar volmaaktheid streeft.

Uit de levensbeschrijving zou men kunnen opmaken dat *Boeddha* deze stap zo ongeveer tussen zijn dertigste en veertigste jaar gezet heeft. Dan valt hij weer binnen het gewone schema van de *aasjrama's* en dat wil zeggen dat hij de tweede levensfase van huisvader doorlopen heeft en op het moment dat zijn zoon zowat kon opvolgen, zijn ouderlijk huis verlaten heeft.

Zeven jaar trekt hij rond door het huidige Bihar op zoek naar het antwoord op zijn vragen. Hij beluistert verschillende leermeesters, maar als hem dat niet helpt, gaat hij zijn eigen weg. Op zijn weg leert hij de latere koning *Bimbisāra* kennen, die een beschermheer zal worden. Tijdens zijn tocht krijgt hij de eerste vijf leerlingen die *Śākyamuni*, de wijze van de *Śākya*, willen volgen. *Siddhārtha* probeert alle bestaande methodes en voert zijn ascetische leven tot het uiterste op, met als gevolg dat hij lichamelijk tot het uiterste verzwakte. Hij ziet in, dat overdreven ascese hem niet verder helpt en besluit een meer aangepaste levensweg te volgen. Toen zijn leerlingen zagen, dat hij weer at, liepen ze weg, omdat ze niet begrepen waarom *Siddhārtha* zijn beleid veranderde en dit voor zwakheid hielden.

In de streek van *Gayā* zet *Siddhārtha Śākyamuni* zich onder een boom (*ficus religiosa*) neer en was, met het gezicht naar het oosten gericht, besloten niet eerder op te staan vóór hij de oplossing voor de vraag van lijden en dood gevonden zou hebben. Gedurende 49 dagen wordt hij tijdens meditatie vooral door de god van de liefde en de dood, *Māra*, bekoord, maar aan diens verleidingen kan hij weerstaan. Dan is de tijd van de *bodhi*, het ontwaken, aangebroken. *Siddhārtha* neemt de meditatie weer op en vindt eerst de wet van het oorzakelijk ontstaan, de samenhang tussen oorzaak en resultaat. *Śākyamuni* vindt de vier edele waarheden van het lijden, de oorsprong van het lijden, de verlossing van het lijden en de weg om daartoe te geraken.

Nu is *Siddhārtha* de *Boeddha*, dat is de ontwaakte, de verlichte, verlichter en licht voor de mensen. Vanuit Benares begint hij zijn boodschap voor verlossing te verkondigen. In een bos vindt hij zijn vijf ongetrouwen weer terug en houdt zijn eerste predikatie en daarmee zet hij het rad van de leer in beweging. Het kostte hem geen moeite de vijf leerlingen te overtuigen en daarmee is de basis gelegd voor de *saṃgha*, corpus buddhisticum, gemeenschap van monniken, van alle volgelingen van *Boeddha* en ook naam voor iedere lokale gemeenschap. De volgelingen worden verdeeld in monniken en leken die in zekere zin wederzijds van elkaar afhankelijk zijn. *Boeddha's* weg of het achtvoudige pad bestaat uit: zuivere kennis, zuiver leven, zuivere taal, zuiver gedrag, zuivere keuze, zuivere bedoeling, zuivere herinnering en zuivere meditatie. Dit zijn de acht spaken van het rad van de leer.

Dertig tot veertig jaar trok *Boeddha* al predikend rond door het gebied van het Gangesbekken. Bijna het hele jaar ging hij van stad tot stad, van dorp tot dorp, terwijl hij moest leven van bedelen. Hij verkondigde zijn boodschap en diskussieerde met brahmanen. Het aantal leerlingen en volgelingen nam toe, waarbij *Boeddha* voor zijn volgelingen het kastenverschil liet varen en tegelijk zijn belangrijkste aanhang vond bij de hogere standen, zoals koning *Bimbisāra*. Als er sprake is van een zekere rangorde, dan gold dat voor het aantal jaren, dat men als *bhikṣu* of monnik in de orde had doorgebracht. *Boeddha* was aanvankelijk nogal huiverig voor het opstellen van regels, maar onderlinge ruzies die zelfs zover gingen dat men *Boeddha's* gezag bijna niet meer aanvaardde, dwongen hem ertoe richtlijnen op te stellen. Onder zekere drang richt hij een vrouwelijke tak van zijn monniksgemeenschap op.

In de stad *Kuśiganara* sterft *Boeddha*: naar het westen gericht, liggend op zijn rechterzij geeft *Boeddha* zijn laatste vermaningen, maakt zijn laatste bekering en diep in de nacht begint hij zijn laatste meditatie en sterft. Zo ging *Boeddha* het *Nirvāṇa* binnen en deze gebeurtenis noemt men het *Parinirvāṇa*. Volgens *Boeddha* was na zijn dood alleen zijn boodschap of leer nog belangrijk. Zijn lichaam had niets meer te betekenen en kon rustig aan de leken overgelaten worden. Daarmee zijn de belangrijkste feiten uit het leven van *Boeddha* als ordetichter naar voren gehaald.¹⁷²⁾

5.2.1. De sektor van de leer

Het woord leer is in deze enigszins misleidend, omdat er veel meer een heilsboodschap onder verstaan moet worden. Het boeddhisme maakt allereerst opgang als een boodschap voor velen en niet als een specifieke godsdienst van en voor monniken. Het gaat om een bevrijdende ervaring die *Boeddha* aan de mensen meedeelt en verkondigt.¹⁷³⁾ *Boeddha* stelt zijn ervaring eenvoudig naast de brahmaanse traditie en zo stelt hij zich tegenover de *Veda's* op. De vediese traditie legt allereerst de nadruk op de rite, het onderhouden van de kosmische orde. Pas later komen de vragen naar de diepere betekenis van dit hele ritueel, maar dan ontstaan ook de bewegingen die het zonder ritueel kunnen stellen. *Boeddha's* leven was een speurtocht naar god en staat in het teken van de *brahmacaryā*, in een algemeen indies kader. *Boeddha* meent zijn weg naar het heil zonder bezinning op vediese teksten te kunnen realiseren en dat vormt een belangrijk deel van zijn leer. De taal waarin de boodschap wordt verkondigd en neergelegd zal worden, is daarom niet het sanskrit.

Boeddha plaatst tegenover de spekulatieve beschouwingen van de brahmaanse traditie zijn eigen ervaring als uitgangspunt, maar dat gebeurt toch weer in het wereldbeeld van zijn tijd. De continuïteit met de indiese traditie is zeer groot, omdat dit wereldbeeld een belangrijke rol blijft spelen. Zijn ervaring gaat *Siddhārtha* in deze traditionele beelden vertolken. De leer is vooral een beschrijving van de weg naar het *Nirvāṇa*, waarin de geschiedenis van *Boeddha* zelf en zijn eerste leerlingen een grote rol speelt. *Boeddha* zet het rad van de leer in beweging, dat tegelijk het brahmaanse beeld voor het wereldbeheersen is.¹⁷⁴⁾

Het feit van de verkondiging is beslissend in *Boeddha's* levensgeschiedenis. In de prediking komt de bevrijdende ervaring van de boodschap tot uiting. De monnik is derhalve op tweevoudige wijze op de leek gericht: als monnik levend in afhankelijkheid van de bedelnap, maar tegelijk ook als predikant en verkondiger. Het verkondi-

gen van of beter het meedelen van zijn bevrijdende ervaring die naar het *Nirvāṇa* leidt, is voor de boeddhist de hoogste vorm van medelijden of compassie.¹⁷⁵⁾

De boeddhistische opvatting van het *ahimsā* of de geweldloosheid zou beter door welwillendheid dan door medelijden weergegeven kunnen worden.¹⁷⁶⁾ Het is de eerbiedige zorg van de indiër die hier een specifieke interpretatie krijgt. De welwillendheid is de manifestatie van het volledig uitdoven van de eigen verlangens. Dit wordt nu de middenweg van *Boeddha* of het achtvoudige pad: de vermindering van zinloze ascese en het onwaardig toegeven aan levensdorst. Het marginale bestaan van de monnik maakt hem ongebonden, los van de samenleving, maar omdat hij zo aan de wereld verzaakt, kan hij zich grenzeloos er naar toe wenden. Hij verwerkelijkt dit doel door ervan af te zien zelf direkt het *Nirvāṇa* binnen te gaan, maar eerst de boodschap aan anderen te prediken. Dit is het keerpunt in *Boeddha's* eigen leven: hij ziet ervan af direkt het *Nirvāṇa* binnen te gaan, maar hij besluit te gaan prediken. Hierin manifesteert zich de uiterste onthechting, dat hij zelfs van de vervulling van zijn hoogste verlangens afziet, en blijkt hij werkelijk helemaal bevrijd te zijn. In zijn welwillendheid overstijgt *Boeddha* dood en leven, in zijn sympathie met alle hulpeloze wezens biedt hij hun zijn weg naar het heil aan.¹⁷⁷⁾

Voor de volgelingen van *Boeddha* wordt dit de weg die men bewandelen moet om tot de juiste instelling te komen. Wat bij de *Boeddha* eigenlijk pure manifestatie van bevrijding en heiligheid was, wordt voor de discipelen de weg van de inoefening. Was de *Boeddha* zelf wars van spekulatieve beschouwingen, zijn volgelingen hebben toch verschillende theorieën ontworpen om de middenweg te verklaren en zo wordt de leer een leerstellig kompleks van doktrines. Maar kernpunt in de hele beschouwing blijft de ervaring van *Boeddha* zelf, toegelicht in zijn eerste preek. Hij heeft het rad van zijn leer in beweging gezet en de mensen gewezen op de gezonde gulden middenweg.

In deze beschouwing is van belang dat dit alles gebeurt buiten de brahmaanse ortodoksie om, zonder rekening te houden met de heilige boeken. Van de andere kant betekent de breuk met de *Veda's* niet een radikale diskontinuiteit in de indiese traditie, want het wereldbeeld van de traditie van de bovenlaag en van het substratum vertonen grote overeenkomst.¹⁷⁸⁾ Ook het latere leerstellige pakket zal veel overeenkomst vertonen met de spekulatieve brahmaanse traditie, maar een belangrijk verschil blijft bestaan en dat is het uitdrukkelijke negeren van de *Veda's* als gezaghebbende bron.

Hierin ziet men vaak *Boeddha* als vertegenwoordiger van de benedenlaag, die de strijd aanbindt met de bovenlaag. *Boeddha's* levensgeschiedenis levert hier echter geen overtuigend bewijs voor. Men zou hooguit kunnen stellen dat het oostelijk Gangesbekken niet zo sterk gebrahmaniseerd was, zodat *Siddhārtha* rustig zijn eigen visie kon ontwikkelen. Hij had het respect van de *ārya*, van de hogere klasse, en kon tegelijk vrijelijk gebruik maken van de elementen uit het substratum en de bovenlaag.¹⁷⁹⁾ Zo ontwikkelt *Boeddha* een levensbeschouwing, die zich eenvoudig tegenover de vediese traditie als gelijkwaardige weg naar zelfrealisatie plaatst. Dit betekent evenwel ook, dat men binnen boeddhistische kringen niet meer afhankelijk is van de vediese schriftgeleerden en de overwegende invloed van de brahmanen kan afwijzen.¹⁸⁰⁾ Voor de volgelingen wordt de leer, waarin ook leerstellige opvattingen zijn neergelegd, meer gezaghebbend dan de *Veda's*; zij geven de voorkeur aan de boeddhistische leer boven de *Veda's*.

5.2.2. De sektor van de kultus

Uit de begintijd valt weinig te zeggen over de boeddhistiese kultus. Men bracht een wijze of heilige het verschuldigde eerbetoon door hem met ontblote rechterschouder tegemoet te treden en met gevouwen handen voor hem te buigen. Bij het afscheid gold dezelfde regel, alleen dat men nog om de heilige heen liep als de zon om de aarde. Tijdens zijn leven schijnt *Boeddha* geen andere huldiging te hebben toegestaan, maar kort na zijn dood is er al een relikwieverering opgekomen. Typerend is dat *Boeddha's* eigen uitdrukkelijke wens was, dat zijn begrafenis aan leken overgelaten zou worden. Dit vertelt ons een oude traditie en er bestaat ook een verhaal over een ruzie onder de lekenaanhangers om *Boeddha's* stoffelijk overschot ¹⁸¹⁾

De leek treedt hiermee in de boeddhistiese gemeenschap naar voren. De leken lijken vanaf het eerste begin een sterk devotioneel aspect binnen de boeddhistiese gemeenschap te vertegenwoordigen en zelfs de sterkste monachale traditie, als representant van het spirituele aspect van de boeddhistiese boodschap, heeft dit devotionele facet nooit helemaal kunnen onderdrukken. De monniken van de strenge observantie hebben de kultus wel naar de achtergrond gedrongen, maar de kultus heeft zich toch kunnen handhaven en heeft bij de gematigde observantie mogelijkheid tot volle ontplooiing gekregen. De leek schijnt in de boeddhistiese oergemeente een grotere rol gespeeld te hebben, dan tot nu toe in het algemeen werd aangenomen ¹⁸²⁾. Dit verschijnsel is belangrijk, omdat hieruit blijkt dat het boeddhisme zich niet radicaal van het godsdienstige levenspatroon heeft losgerukt. Hier vindt men een van de redenen waarom het hindoeïsme uiteindelijk het boeddhisme uit zijn geboorteland heeft kunnen verdrijven.

Het kulties element is terug te vinden in de kloosters, vooral in de aanwezigheid van de *stūpa* of reliekschrijn, waarin as of beenderen van *Boeddha* bewaard zouden worden. In de geschiedenis blijkt, dat de boeddhisten vele *stūpa's* of grafheuvels van ouder datum tot reliekschrijn verklaard hebben. Zo werd een ouder indies gebruik uit de kultus door het boeddhisme in ere gehouden ¹⁸³⁾. Hiermee treedt de specifieke band tussen monniken en leken in de kultus naar voren, het stoffelijk overschot kan voor de gehele gemeenschap een plaats van verering worden, én voor de monnik én voor de leek.

Het boeddhisme kent een duistere tunnel, waarin de mondelinge traditie de grootste rol speelt. Vanaf 300 vóór Christus bestaat er een schriftelijke traditie, die zijn neerslag vindt in de *tripitaka*, de drie manden of korven. Dat wordt de kanonieke schriftuur, die bestaat uit de mand van de lessen, de mand van de hogere onderrichting en tenslotte de mand van de discipline, de *vinayapitaka* of de ordesregel. Deze schriftuur is de laatste van de drie juwelen van het boeddhisme, welke zijn de *Boeddha*, de *Dharma* of leer en de *Samgha* of gemeenschap. Deze drie juwelen vormen de geloofsschat van het boeddhisme.

Hier is het zinvol de regel van de monniken als bron van informatie te belichten. De *vinayapitaka* heeft het voordeel dat de tekst vrij uniform is vanaf 350 vóór Christus en bovendien dat de overeenkomst met de restanten van oude teksten uit het grote vaartuig zeer groot zijn. Het grote vaartuig heeft in het algemeen geen poging gedaan om de teksten te veranderen, maar wel de regel voor monniken anders geïnterpreteerd. Uit de verslagen van latere reizigers kan dit duidelijk worden, waar staat dat monniken van verschillende observanties in één klooster blijven wonen ¹⁸⁴⁾. Het belang van de regel blijkt tevens uit het feit dat de eerste konsilies van

het boeddhisme, te *Vaiśālī*, zich juist met de uitleg van de regel hebben bezig gehouden.¹⁸⁵⁾

De boeddhisten vormden één van de vele godsdienstige stromingen in hun tijd. Er waren groepen of clans van zwervende asceten en thuislozen bekend, die meestal onder leiding van een bekend leermeester stonden. Uit deze groepen komen de *ājīvika's*, de *jaina's* onder *Gosāla* en *Mahāvīra* naar voren naast de *saṃgha* van *Boeddha*. In het prille begin van het boeddhisme zouden er al zo'n achttien sektes of subgroepen geweest zijn, waaronder *Boeddha's* neef *Devadatta* vanwege zijn hardhandige aanpak opvalt. De verschillende subgroepen binnen het jainisme en boeddhisme worden eigenlijk toch gekenmerkt door een eigen uitleg van de leer. In de ontwikkeling van de groepen zien wij enig verband komen, wanneer zij een gemeenschappelijke terminologie gaan gebruiken, zoals de *jaina's* spreken over de *yati* en de *gana* en de boeddhisten over *bhikṣu* en *saṃgha*. Uit een veelheid van bewegingen komen enkele stromingen duidelijk naar voren, maar deze laatste groeperingen vormen weer niet zo'n uniforme eenheid, maar een vrij pluriform geheel dat in de belangrijke kwesties omtrent leer en organisatie grote overeenkomst vertoont. De ontwikkeling van de regel biedt een goed voorbeeld van deze indiese wijze van bundelen van gelijkgezinde mensen.¹⁸⁶⁾

Rond 350 vóór Christus is er een splitsing in het boeddhisme opgetreden tussen de strikte observantie en de gematigde observantie. Er zijn geen duidelijke verschillen in de belangrijkste teksten van de regel, maar het gaat om een onderscheid in een interpretatie van de regel. Deze beide richtingen staan bekend onder de naam: *hīnayāna*, klein vaartuig, en *mahāyāna*, groot vaartuig. De eerste groep noemt zichzelf: de ouden, konservatieven of trouwen; de naam klein vaartuig is deze strikte observantie door de gematigde gegeven.¹⁸⁷⁾

Het kleine vaartuig heeft de *arhat* als ideaal gesteld, dat is de monnik, de waardige, kapabele, of eerwaarde.¹⁸⁸⁾ Het grote vaartuig stelt als ideaal de *bodhisattva*, wiens wezen verlangen naar verlichting is en die zijn heil door verkondiging van het boeddhistiese ideaal tracht te bereiken, juist door zelf af te zien van het ingaan in het *Nirvāṇa*.¹⁸⁹⁾ In het kleine vaartuig staat de monnik centraal, hij vertegenwoordigt de laatste levensfase voor het ingaan in het *Nirvāṇa*. Zijn prediking is vooral manifestatie van de bereikte realisatie, waardoor binnen de groep zeer sterk de nadruk komt te vallen op de monniken, terwijl de leken nog slechts in de voorfase verkeren. Hun steun aan de monniken is één van de middelen om het heil te bereiken. Daarnaast wordt het klooster een centrum van devotie, de plaats waar ook de relikwieën bewaard worden. Het gaat hier om een kultus buitenshuis.

Volgens het grote vaartuig staat de heilige centraal. Iedere mens, leek of monnik, kan zo'n heilige zijn, wiens wezen verlichting is en dit kan uitdragen. Hier ontstaat een aparte tempelkultus, welke eigenlijk samenhangt met een andere visie op de *Boeddha*. Deze visie is echter ook beslissend voor de positie van de thuisloze binnen het godsdienstig bestel. Beide vaartuigen herhalen hun kontroverse in de vraag of het wel mogelijk is voor de leek om de welwillendheid te beoefenen zoals *Boeddha* dit vraagt. Het kleine vaartuig zegt nee, het grote zegt ja en geeft daarmee aan de leek gelijke kansen. Een visie waarvan men in de laatste tijd steeds meer aksepteert dat deze net als die van het kleine vaartuig een directe oorsprong heeft in het oerboeddhisme.¹⁹⁰⁾

Het verschil kan men ook zien in het sociaal of altruïsties konsept van de heilsopvatting, namelijk dat de volle verlossing pas bereikt wordt en kan worden als alle wezens het *Nirvāṇa* zijn binnengegaan. Wellicht omdat het grote vaartuig meer soci-

aal, meer kosmies, meer altruïsties is georiënteerd, heeft het grote vaartuig voor de brede, gemakkelijke weg gekozen. Toch zou het te eenvoudig zijn om te stellen dat de *arhat* van het kleine vaartuig louter een egoïsties levensideaal zou zijn.¹⁹¹) Op de eerste plaats blijft ook hier de prediking het hoogtepunt van de welwillendheid; op de tweede plaats staat hier de manifestatie van de ervaring van de bevrijding tot heil van anderen op de voorgrond. Voor ons onderzoek blijft vooral van belang dat in het kleine vaartuig de monnik zeer centraal staat, maar daarin afhankelijk blijft van de leek, die echter veel minder centraal staat. Het gaat om een stroming die de neiging van de elitevorming toont; de *arhat* wordt de tegenhanger van de brahmaan, de werkelijke kenner van het heil. Het grote vaartuig daarentegen is meer een volkse beweging, waarbij monnik en leek gelijk staan en waar de devotie en de kultus meer naar voren komen, heel bijzonder in de tempels. De kultus blijft in ieder geval als reliekschrijn in het boeddhisme bestaan, zo blijft het boeddhisme in dit opzicht indies.

Voor de lekenaanhanger of *upāsaka*, die zich voor de drie juwelen, *Boeddha*, *Dharma* en *Samgha* uitsprak, bestonden er slechts twee vormen om een werkelijke bijdrage in de gemeenschap te leveren en wel door het geven van aalmoezen en het aanhoren van de preken van de monniken. Het geven van aalmoezen kon onder sommige omstandigheden betekenen het geven van onderdak aan een monnik, die daar alleen de prediking tegenover kon plaatsen. In de beide vaartuigen krijgt dit gebeuren natuurlijk een andere betekenis. In het grote vaartuig is de relikwieverering uitgegroeid tot een tempelkultus, waaraan leken én monniken deelnemen. In het kleine vaartuig is de relikwievering allereerst een zaak van de leken, dit in de lijn van *Boeddha's* eigen nalatenschap. In de *arhat* vereert de leek wat hij zelf hoopt te bereiken als de toegang tot de definitieve verlossing. Deze tendens komt op een andere manier tot uiting in de initiatieritus van het grote vaartuig, welke in zekere zin zelfs de gelofte-afliegging vervangt.¹⁹²) Aan de andere kant worden de leken aangespoord om een vastendag te onderhouden als tegenhanger van de centrale liturgiese viering van de monniksgemeenschap.¹⁹³)

5.2.3. De sektor van het sociale leven

Voor de *Boeddha* is zijn ervaring beslissend en daarmee legt hij voor zichzelf en zijn volgelingen het kastensysteem naast zich neer. Hij kan de vediese traditie niet als de weg naar het heil aanvaarden en daarom zeggen hem de vertegenwoordigers van die traditie, de brahmanen, niets meer. *Boeddha* staat onverschillig tegenover gezin en kaste. Zijn opvatting over de positie van de leek is niet duidelijk, vooral, als het grote vaartuig toch sterker geworteld blijkt te zijn in het oerboeddhisme dan men voor kort aannam. De leek schijnt hooguit in een moeilijker uitgangspositie te verkeren om werkelijk de bevrijdende ervaring te kunnen delen; of beter nog: de monnik manifesteert duidelijker de welwillendheid, omdat hij volkomen vrij is om met alles en met iedereen medelijden te hebben en dit in zijn houding te tonen.

Neemt *Boeddha* zelf het thuisloos bestaan aan, dan moeten zijn nauwste aanhangers ook thuislozen worden om hem te kunnen volgen. Er ontstaat allereerst een groep trekkende thuislozen, waarvoor een regeling getroffen moet worden, zeker als het aantal mendikanten toeneemt. Het achtvoudige pad wordt voor de monniken door de wetgeving met een tiental voorschriften beschermd. Deze tien geboden

luiden: afzien van doden, stelen, onkuisheid, liegen, alcoholgebruik, eten na de middag, van sieraden en parfum, van dans en teater, van ruime bedsteden en van het aanvaarden van goud en zilver.¹⁹⁴)

De leken tonen hun erkenning door het geven van aalmoezen, van onderdak en door het aanhoren van de verkondiging van de monniken. Voor deze betrekkingen bleek al gauw een regeling nodig. Dan komen tenslotte de vijf regels, hulpmiddelen op de weg, direkt of indirekt, naar het heil. Deze vijf gedragsregels bestonden uit het zich onthouden van moord, diefstal, ontucht, van liegen en van nalatigheid als gevolg van drankmisbruik. Dit besloeg echter niet het gehele leven van de leken. Aan de leken werd het boeddhisme niet zo absoluut opgelegd als aan de monniken. Leken konden, als zij de vijf regels maar onderhielden, zeer wel godsdienstige praktijken beoefenen die niet tot het boeddhisme behoorden zoals het bezoeken van tempels. Het boeddhisme legt zich aan de leken niet eksklusief op, ook daarin blijft het boeddhisme indies van aard.¹⁹⁵)

Het is van belang allereerst te zien, wat *Boeddha* wél doet of zegt en niét wat hij afwijst; *Boeddha* spreekt op deze wijze zijn voorkeur uit zonder wat hem niet aanstaat direkt te veroordelen. Ten eerste nam *Boeddha* iedereen aan, uit welke kaste ook; alleen de belijdenis was beslissend. Binnen de monniksgemeenschap is als een onderscheiding alleen het aantal jaren van ordeslidmaatschap van belang. Daarom dat ook presies datum en tijd van de gelofte-afliegging door een groep gezaghebbende monniken vastgelegd worden. Onder de eerste leerlingen van *Boeddha* waren er enkele met donkere huidskleur en van lage afkomst, maar die toch wegens het aantal jaren in de *samgha* een belangrijke plaats innamen. In de tweede plaats moet men er ook rekening mee houden, dat *Boeddha* veel aanhang onder de hogere standen vond; koning *Bimbisāra*, zijn beschermer, is hier een voorbeeld van. *Boeddha* behoort tot de hogere standen; de kommentaren leggen er de nadruk op dat *Boeddha* een *ārya* was, een man van standing.¹⁹⁶)

Hier spelen verschillende vragen op de achtergrond. Vooreerst de vraag of *Boeddha* politiek verzet representeert. Is hij als vooraanstaand man iemand die zich tegen de invloed uit het westen verzet? Of anders geformuleerd: ligt hier een reden waarom *Boeddha* zo populair werd?

Er dringen zich enige historische vragen op omtrent de verhouding tussen het boeddhisme en het milieu, waaruit *Boeddha* en zijn volgelingen voortkwamen. Was het boeddhisme een godsdienstige beweging die het politiek gebeuren begeleidde, of gold het omgekeerde, dat een godsdienstige stroming een politieke verandering teweegbracht? Gaat het eigenlijk om een sociale verandering, die de opkomst van de stad en van de handel kan zijn, welke leidt tot godsdienstige veranderingen? Of omgekeerd, heeft een godsdienstige stroming sociale veranderingen veroorzaakt? *Siddhārtha's* milieu wordt gekenmerkt door een stedelijk karakter tegenover het landelijk karakter van de vediese teksten. Deze vragen kan men nog stellen binnen de bestaande maatschappelijke orde, waarbij de boeddhisten ofwel de lagere standen of de minder gebrahmaniseerde gebieden vertegenwoordigen.

In dit geval gaat het over twee soorten van bestaande sociale spanningen, waar als derde vraag aan toegevoegd kan worden of het boeddhisme behoort bij een kollektieve reactie op een geheel nieuwe ontwikkeling binnen India. Reeds bij de historische verantwoording van het model van het hindoe-huis als methode van benadering wezen wij erop, dat dit model pas goed gebruikt kan worden vanaf de zesde eeuw. De thuisloze kan ongeveer vanaf die tijd zeer duidelijk van de asceten uit de magies-

rituele sfeer onderscheiden worden; enerzijds kon dit gebeuren vanwege de veranderende interpretatie van de vediese teksten en anderzijds speelden socio-ekonomiese achtergronden een rol. Deze laatste factoren waren beslissend voor de ontwikkeling van de bedelende monniken. De sterke continuïteit tussen de godsdienstige stromingen laat hier voorlopig de omschrijving van de spiritualiteit intact, als het oorspronkelijk antwoord op de spanning tussen de voorgegeven wereld en de inventieve menselijke – godsdienstige – geest.¹⁹⁷⁾

Hier helpt het geschetste model van het huis van het hindoeïsme om te begrijpen hoe verschillende geleerden de verandering in hun sektor, de politiek, het sociaal milieu, de godsdiensten zoeken. Het typiese van India komt naar voren, dat we door het model van onze methode trachten te verduidelijken. De verandering in één sektor, die van het thuisloos bestaan, gaan naar de andere kamers van het huis over; de leefruimte van het eigenlijk gebeuren is de binnenhof, waar men elkaar, komende uit verschillende sectoren, ontmoet. Hier hoopt de morfologische methode juist haar eigen inbreng naar voren te brengen, maar voor wij tot de laatste sektor van het thuisloos bestaan overgaan nog enkele opmerkingen.

Ook vanuit sociaal oogpunt gezien is er een grote continuïteit met de indiese traditie. Het sociale leven is terug te vinden in de monniksregels, maar dan wel als kontrastructuur. In de verhouding tussen novicenmeester en novice is veel terug te vinden van de betrekking tussen *guru* en discipel, maar nu in dienst van het thuisloos levensproject.¹⁹⁸⁾

Vanuit de boeddhistische monnikstraditie ontstaat er een geleidelijke verandering binnen het sociale milieu. Aan deze ontwikkeling ligt de bevrijdende ervaring van *Boeddha* ten grondslag, die bij hem gestalte krijgt in zijn welwillendheid, zijn medelijden met alle levende wezens. Zolang zij het *Nirvāṇa* nog niet bereikt hebben, zolang zijn ze allemaal, mens en dier, nog op weg en zien zij nog uit naar de verlossing. Daarom kan *Boeddha* alles en iedereen met dezelfde welwillendheid benaderen, vooral de levende wezens binnen de kosmos. Deze fundamentele houding van *Boeddha* betekent het relativeren van de bestaande orde door deze te overstijgen. Zoals *Boeddha* de breuk tussen dood en leven overstijgt, zo transcendeert hij eveneens de verschillen binnen het maatschappelijk bestel. Deze mentaliteit leidt heel langzaam tot een aantasting van de vediese orde binnen de samenleving.

De welwillendheid slaat van de bestaande maatschappelijke structuren niets stuk, maar roept wel de nodige twijfel op rond het bestaande systeem en dat is veel moeilijker te bestrijden dan direkt verzet. Wellicht is dit de reden waarom het boeddhisme zo'n grote vlucht in India kon nemen. De boeddhisten vonden vrij gemakkelijk beschermheren, van koning *Bimbisāra* tot keizer *Aśoka*. Het boeddhisme past helemaal binnen het indies kader en tegelijk bevat het een kritiek op de vediese traditie. Dit laatste maakte het boeddhisme bruikbaar voor leiders als *Aśoka* die zich op respectvolle wijze toch van de brahmaanse overheersing kon distantiëren. Maar dan treedt een ander verrassend facet naar voren, want sinds *Aśoka* is het boeddhisme een wereldgodsdienst en niet meer beperkt tot India.

Is het boeddhisme dan toch niet zo indies? *Boeddha's* ervaring maakt de *Veda's* als noodzakelijke weg tot heil overbodig, *Boeddha* trekt het kastensysteem in twijfel zonder gewelddadig inbreuk te doen op de bestaande maatschappij, maar in zijn welwillendheid veroordeelt hij andere – ook de traditionele – opvattingen niet. Dit

laatste passen de boeddhisten ook toe binnen andere kulturen, uitgaande van de boeddhistiese gemeenschap waarbinnen principieel gelijkheid heerst tussen alle leden.¹⁹⁹) De spanning tussen thuisloos bestaan en samenleving kan dank zij de welwillendheid vanuit India op andere levensomstandigheden toegepast worden. De laatste sektor van het thuisloos bestaan kan een goed hulpmiddel zijn om de spanning tussen het boeddhisme en India beter te verstaan. Juist deze sektor blijkt in staat te zijn aan de indiese geschiedenis de nodige dynamiek van binnenuit te geven.

5.2.4.1. De sektor van het thuisloos bestaan

Samgha is de naam van de derde juweel van het boeddhisme en betekent allereerst de gemeenschap rond de *Boeddha* en later het hele corpus buddhisticum, monniken en leken, alsook de lokale gemeenschap. Daarnaast wordt *samgha* ook speciaal gebruikt om de boeddhistiese ordesgemeenschap in zijn geheel of de lokale groepen aan te duiden.²⁰⁰) De monniken worden ondergebracht in een *vihāra*, een tuin of lusthof. In dit woord wordt al meteen de oorsprong van het klooster duidelijk, omdat het de plaats in hun tuinen was die de leken aan de monniken gaven om er hun onderkomen te vinden en dat speciaal in het regenseizoen.

Dit laatste wordt meestal verantwoord met het argument dat men nieuw leven wil sparen, maar deze voorzorgsmaatregel zal wel eerder het gevolg zijn van de praktische omstandigheden van het regenseizoen die trekken vrijwel onmogelijk maken. In de oude legendes wordt duidelijk dat de verblijven of optrekken door de monniken zelf gebouwd en niet blijvend zijn. Maar wel kunnen leken permanente verblijven voor de monniken bouwen en deze definitief aan de monniksgemeenschap in bruikleen geven. De *vihāra* wordt een klooster, dat eerst het blijvende onderdak ter beschikking van monniken is, maar dat geleidelijk ook ontmoetingscentrum voor monniken wordt, voor bijeenkomsten van de *samgha*.²⁰¹)

Hier ligt de basis van de latere kloosters, maar nu nog niet als plaatsen waar monniken zich definitief vestigen, wel als vaste ontmoetingspunten voor de gemeenschap. Daarmee zijn de meest typiese betekenissen van kloosters voor de boeddhistiese gemeenschap genoemd, al het andere kan men min of meer uit deze twee groepen afleiden.

Van de regel kan men stellen dat er getracht wordt naar binnen toe het gehalte van het monniksleven zeker te stellen en naar buiten de betrekking tot de samenleving zo goed mogelijk te bepalen. Zo wordt deze regel een concreet voorbeeld van de kontrastructuur, zoals wij die bedoelen. Het is een wetgeving die het ideaal van de monniken, het thuisloos bestaan, mogelijk moet maken en tegelijk de plaats in en tegenover de samenleving te bepalen, dat wil zeggen juist dat marginale gebied dat de thuisloze eigen is. De regel beschrijft het leven van de monniken, de opleiding van novicen, het verblijf, de voeding en de kleding en ook de onderlinge rechtspraak.

5.2.4.2. Het leven van de monnik

Men verlaat de wereld en wordt novice, *śramaṇera*, door het gele of oranje kleed van de monnik aan te nemen en driemaal de formule uit te spreken: 'Ik neem mijn toevlucht tot *Boeddha*, de leer en de gemeenschap'. Dit gebeurt ten overstaan van een gekwalificeerde monnik. De leeftijd van intrede is geleidelijk verlaagd en tenslotte is

zeven jaar als uiterste minimum gesteld. De novice komt gedurende een aantal jaren onder leiding van een bekwame monnik te staan.

Bij deze begeleidende monniken kunnen wij twee soorten onderscheiden: zij die als instruktoren optreden, als *ācārya*, en anderen die meer als *guru* of geestelijke leidsman optreden, *upādhyāya*.²⁰²). De novicen vervullen een tegenprestatie van een bediende, zij moeten het dagelijks werk overnemen zoals het schoonmaken van de kleren. Heeft men de leeftijd van twintig jaar bereikt, dan kan men als monnik geïnstalleerd worden. Bij deze gebeurtenis ontvangt de novice het driedelig monnikskleed en de bedelnap.

Als de voornaamste beletselen voor de intrede gelden: verminking, geestesziekte, een misdadig verleden als dief, moordenaar, vooral op vader, moeder of een eerwaarde. De leermeester stelt de novice aan de voltallige vergadering voor en door zwijgen neemt de gemeenschap het nieuwe lid op. Het tijdstip van de installatie wordt nauwkeurig vastgelegd. De jonge monnik ontvangt de vier basisregels van het monnikenbestaan: zich voeden van aalmoezen, zich kleden met een door het stof gehaald kleed, zijn tijd van meditatie aan de voet van een boom doorbrengen en tenslotte het genezen van wonden met de urine van koeien.²⁰³)

De jonge monnik kan nu deelnemen aan het volle leven van de kloostergemeenschap, de *saṃgha*. De belangrijkste viering is de *uposatha*, de om de veertien dagen terugkerende vastendag. Deze dag heeft zijn ontstaan te danken aan het oudere India: de brahmaanse feestdagen. Het was de vastendag vóór de vediese feestdag, van volle of nieuwe maan. Op zulke dagen ontmoeten monniken en asceten elkaar en verkondigen hun leer voor de samengestroomde menigte. De oudste monnik bepaalde aan de hand van de maancyclus presies de dag, hij laat de ruimte klaarmaken en dan verzamelen zich alle monniken die binnen de regio van deze gemeente, *saṃgha*, wonen. Daaronder vallen ook de eremieten die het boeddhisme wel kent, maar die geen grote rol spelen. Het zijn de monniken die een kluizenaarsbestaan leiden en vanuit de eenzaamheid tot de bevrijdende ervaring gekomen zijn. Kan een zieke monnik niet komen, dan verplaatst de gemeenschap zich naar zijn ziekbed. Zondaars moeten voor de plechtigheid bij andere monniken biechten en beloften van beterschap afleggen.

De voorzitter, overste of oudste, preekt tijdens de *uposatha* de leer en draagt de schuldbelijdenis voor. Bij deze plechtigheid worden leken, novicen en zusters uitgesloten. Deze schuldbelijdenis wordt driemaal herhaald en driemaal wordt gevraagd overtredingen bekend te maken. Zware straf staat degene te wachten, die zijn vergrijp verzwegen heeft. Het kernstuk van de viering bestaat uit de *pātimokkha*, de naam van de schuldbelijdenis. Op negatieve wijze spreekt men zijn geloof uit: 'ik heb gezondigd tegen', waardoor de band tussen de belijdenis in de mand van de discipline gelegd wordt. De *pātimokkha* krijgt meer het karakter van de monastieke culpa, maar is puur formeel doordat de regel in het algemeen als uitleg van de belijdenis gebruikt wordt. De regel wordt steeds weer hernomen vanuit de bevrijdende ervaring van *Boeddha*. Vooral in de traditie van het kleine vaartuig verschuift de aandacht van het symbolum, de geloofsbelijdenis, naar een schuldbelijdenis in het licht van de regel.²⁰⁴)

De monniken mogen niet in hun levensonderhoud voorzien door landbouw, het uitoefenen van een ambacht of door handel; zij zijn aangewezen op aalmoezen. Met het vermijden van ekstremen leggen de bedelmonniken zich toe op ascese en zij besteden veel tijd aan meditatie om zich van alle hartstocht te bevrijden. In het

praktiese leven verschilt de dagorde van de zusters niet van die van hun mannelijke kollega's, alleen moeten de zusters álle broeders eerbied bewijzen. In de eerste tijd leidden bijna alle monniken een trekkersbestaan, op enkele kluizenaars na. De monniken trekken soms alleen, meestal in groepen rond.

Tijdens de regentijd werd het trekken onmogelijk, zodat ze hun onderdak in een *vihāra* moesten zoeken. De dag na volle maan in de periode van juni en juli begint de tijd van afzondering in de *vihāra* het klooster of de tuin. Men mag een *vihāra* niet verlaten tenzij op een uitdrukkelijke uitnodiging van derden. Vrome werken, als het bijstaan van een zieke monnik of familie is een reden om de kloostertuin te verlaten. Gebrek aan goede zeden, een epidemie, gebrek aan aalmoezen, aanwezigheid van revolutionaire monniken kunnen redenen zijn om definitief deze afzondering te verlaten. Men kan apart in de afzondering gaan leven buiten het klooster. Dit gold zeker wanneer men beloofd had om bij een leek zijn intrek te zullen nemen. Deze rusttijd eindigt met de viering van de *pravāraṇā*, de genoegdoening, waarin men elkaar vergiffenis vraagt voor de ergernis in deze periode van rust veroorzaakt.

Dan begint de *kāṭhina*, het verdelen van kleren; men mag nieuwe stof in ontvangst nemen, wat na het regenseizoen wel noodzakelijk is. Dit luidt een nieuwe periode van zwerven in. Als uitrusting is geoorloofd: het driedelig kleed, drie doeken van verschillende maten, die gebruikt worden als onderkleed, bovenkleed en mantel; de kleur was vooral in het begin geel-oranje, later komen ook andere kleuren in de mode; de stof mag nooit nieuw zijn en wordt daarom vóór het gebruik door het stof gehaald; verder hoort bij de uitrusting van de monnik een bedelnap uit hout, leem of metaal, een scheermes, een naald, een waterfilter om het doden van insecten tegen te gaan, soms ook een tandenstoker, een waaijer en sandalen.

De eerste groepen zwerven in alle vier windstreken uit. De groei van het aantal broeders en zusters vraagt dan om enige structuur. De zwervende groepen ontmoeten elkaar regelmatig om van gedachten te wisselen; dit leidt tot vaste bijeenkomsten en tot regelingen voor de groepen onderling. Dan komt de afgrenzing van territoria en daarmee ontstaan de vaste bases. De tuinen zijn werkelijk kloostergebouwen geworden. Er ontstaan grotkloosters en uit baksteen gebouwde huizen. Ten tijde van *Boeddha* ging het dus nog alleen om een tuin met een primitief onderkomen, geschonken bijvoorbeeld door een koopman of een courtisane. In deze veranderingen bleef het grondpatroon van het monniksleven gehandhaafd: de monnik moet blijven bedelen en tegelijk aandacht aan zijn meditatie besteden. Het klooster moet zover van de stad of het dorp liggen, dat de rust gegarandeerd is en tegelijk weer zo dichtbij, dat de monniken voor hun dagelijkse maaltijd kunnen gaan bedelen. In de *vihāra*'s richt men al spoedig een ruimte in die dienst moet doen voor de viering van de *uposatha*. Nadat wij in het voorafgaande spraken over het ontstaan en de ligging van de kloosters, nu iets van de dagorde van de monniken.

's Morgens gaan de monniken individueel op pad om te bedelen alleen dat wat noodzakelijk is voor de komende dag, tenzij men iets moet meebrengen voor een zieke broeder. Er gelden strenge bepalingen omtrent de wijze van bedelen. Na terugkomst wordt alles gelijkelijk verdeeld en nog vóór de middag genuttigd; daarna mag niets meer gegeten worden voor de volgende dag. In principe mag de monnik geen voorraad aanleggen; alcohol en dergelijke zijn streng verboden.

Aan de eisen van een beschaafd optreden moet strikt voldaan worden, heel bijzonder in het verkeer met leken; geen luidruchtigheid of opzichtigheid is toegestaan; de kleding moet verzorgd zijn, niet nieuw of erg mooi, maar toch netjes. De

etikette moet zeer nauwkeurig onderhouden worden en heeft een dubbel doel: het bewaren van het decorum, naar binnen en naar buiten. Er mag geen overdreven aandacht aan de eigen verzorging besteed worden.

De rest van de dag wordt besteed aan een geestelijk program, dat vooral in de grotere kloosters gedetailleerd uitgewerkt werd. Het gaat in hoofdzaak om studie en meditatie. Op reizen wordt dit vertaald in prediking, vooral van de vijf regels voor de leken. In het asceties vlak werd een ruime keuze opengelaten. De discipline die *Boeddha* heeft onderhouden, ligt vlak bij de klassieke weg naar de eenheid met het laatste doel, de *yoga*. Alleen *Boeddha's* interpretatie wordt doorslaggevend. De overdreven ascese wordt terzijdegesteld en daarmee werkt *Boeddha* louterend op het ideaal van de thuisloze. Bij alle vrijheid die de monniken krijgen, moet de ascese in het monniksbestaan geïntegreerd blijven. *Boeddha* past de welwillendheid toe op de ascese: geen onnodig geweld, want dat brengt het doel niet sneller in zicht.²⁰⁵⁾

Tien jaar na de installatie wordt men erkend als gevormd monnik en is men niet meer afhankelijk van een instruktor of geestelijk leidsman. Men kan nu zelf op een of andere wijze jongere medebroeders met toestemming van de gemeenschap opleiden.²⁰⁶⁾

De overtredingen die men kan begaan zijn op de eerste plaats gelijk aan de beletselen, vader- of moedermoord, moord op een monnik, belediging van een monnik. Dan komen de hoofdzonden die direkt tegen de leer en de gemeenschap ingaan. Vervolgens kornen: ruziemaken, elkaar uitschelden, bedreigen of dit alles met plezier gadeslaan; een ongedisciplineerde instelling, bijvoorbeeld het negeren van de door de gemeenschap genomen besluiten, waaraan men zelf meegewerkt had; weigeren zich aan de door de gemeenschap opgelegde straffen te onderwerpen of klementie te vragen. Verdere bepalingen behandelen de prediking: hoe te preken en hoe de uitleg van de leer te aanhoren. Interessant is het verbod om leken mee te delen dat een monnik bovennatuurlijke gaven bezit; dit zou gelijk staan met kwaadspreken.²⁰⁷⁾ Na de boetedoening verzamelde de gemeenschap zich weer en de zondaar vroeg door bemiddeling van een andere monnik om vergeving en toelating tot de gemeenschappelijke bijeenkomst.

5.2.4.3. De kontrastructuur en de rechtspraak

Uitvoerig beschrijft de mand van de discipline de procedure voor de aanklacht tegen en de veroordeling van de monnik. Deze regeling beoogt enerzijds onguere elementen uit te sluiten, anderzijds onschuldigen te beschermen. Een jurie met beperkte macht moet ten minste vier leden omvatten, een jurie met volledige bevoegdheid, ook wat betreft leerstellige zaken, moet twintig leden tellen. Bij deze laatste volmacht geldt de restriksie, dat de ene lokale gemeenschap, de ene *saṃgha*, de andere nooit veroordelen kan. Hier treedt een zwak element in de organisatie van het boeddhistische monniksleven naar voren. Kan men geen overeenkomst bereiken, dan valt de gemeenschap uiteen en bij tweemaal twintig monniken heeft men twee authentiek erkende interpretaties van de leer.

Boeddha is tegen scheurmakers, tegen eenlingen die eigen meningen verkondigen, maar tegenover grote groepen is hij machteloos. In de eerste konsilies, met name het konsilie van *Vaiśālī* schijnt dit prakties een rol gespeeld te hebben. Alle monniken in de lokale gemeenschap waren het eens en moesten nu zorgen dat groepen of andere

monniken van ver weg niet konden ingrijpen. De rechtspraak betreft dus vooral de eenling en deze beschuldigde monnik kan uitgestoten worden uit de *saṃgha*.

Boeddha was afkomstig uit een milieu, dat wij wellicht republikeins, democraties of federatief zouden noemen. Dat betekent dat het gezag steeds gevormd werd door de hele gemeenschap of een aantal leden van de gemeenschap. Dit systeem heeft *Boeddha* op zijn gemeenschap overgeplant, waarbinnen de gevormde monniken het gezag vormen. Hier doet de leek heel onverwachts zijn intrede, want in deze kwestie van het gezag hebben ook leken invloed gehad. Een bekend voorbeeld is keizer *Aśoka*, die verzoeningskonsilies belegde. Als er dan geen verzoening tussen de strijdende partijen komt, kiest *Aśoka* en stuurt hij de ketters weg.²⁰⁸)

De basis van de moeilijkheden is dat het in iedere *saṃgha* gaat om een fellowship, om een gemeenschap van mensen die vrijwillig op basis van een belijdenis bijeen zijn. Voor een gezaghebbende interpretatie van de belijdenis heeft men twintig monniken nodig en men sluit zich in konkreto bij zo'n lokale gemeenschap aan. Dat betekent niet dat men het respect voor andere interpretaties per se verliest. Deze wijze van bijzondere wetgeving is overigens bekend in India. De *saṃgha* werd als aparte rechtspersoon erkend met een eigen wetgeving, waardoor de interne spanningen ook voor de indiese maatschappij opgelost zijn.²⁰⁹) Zo biedt de structuur van de boeddhistische gemeenschap een voorbeeld van een kontrastructuur ontleend aan de *Śākya*-clan, maar met heel andere bedoeling op de boeddhistische gemeenschap, vooral op de monniksgemeenschap, toegepast.

In deze structuur van de rechtspersonen komt de typiese organiese wijze van leven in India weer aan de orde. De tempel krijgt een eigen rechtspersoon, het klooster en de verschillende gildes, ieder met eigen wetgeving en tegelijk toch in betrekking staand tot het geheel zonder dat er één overkoepelende autoriteit bestaat. Voor de monniksgemeenschap betekent dit de mogelijkheid bij uitstek tot een kontrastructuur. Zolang iemand zich tot een kloostergemeenschap bekend, valt hij onder die wetgeving, óók voor de staat. De thuislozen krijgen volop de mogelijkheid om hun eigen doelstellingen te realiseren.

5.2.4.4. Vervalverschijnselen

Is het thuisloos bestaan een ideaal uitgangspunt voor de boeddhistische levenswijze, *Boeddha* onderkent de gevaren. *Boeddha* beseft dat deze menselijke houding in zijn tegendeel kan omslaan: onthouding in machtsbesef; armoede in een nieuwe rijkdom; inzicht, kennis in hoogmoed. Het risico van de monnik komt ook door zijn prediking; hij kan trots worden vanwege zijn talenten of ook alleen vanwege het feit dat hij door zijn leven in staat gesteld is te prediken en dus zeker is van zijn heil. In het kleine vaartuig zien we dit laatste gevaar het duidelijkst optreden. Op negatieve wijze keert hier de legende over *Boeddha* terug, dat hij van het almachtig koningschap afzag en de weg naar het werkelijke heil koos. Deze gelijkstelling tussen koning en monnik uit de legende kan ook omgekeerd gelezen worden, namelijk dat degene die *Boeddha's* weg volgt, de wereldverzaker, pas werkelijk de wereldbeheersers is.

De grote verleiding van het thuisloos bestaan treedt naar voren, die er een innerlijke spanning aan geeft. Het eigen karakter van het religieuze leven moet bewaard worden, maar het blijkt aan de verleiding bloot te staan in zijn tegendeel om te slaan. Het is de verleiding om door de weg van de mindere te gaan, zichzelf steeds de

meerdere, zichzelf superieur te voelen. Of om het anders te formuleren: van *Boeddha* wordt gezegd dat hij werkelijk een groot man was, kunnen leven als *Boeddha* betekent een groot mens te zijn, maar dat kan ook vertaald worden met super-man of Uebermensch. Het gaat om de spanning tussen een werkelijk volmenselijk bestaan, en de pretentie méér te zijn dan andere mensen.²¹⁰⁾

De regel gaat nu funksioneren als bescherming tegenover de samenleving, maar ook om de monnik voor zichzelf te bewaken. De bijeenkomsten van de *samgha* vormen juist die band die het monniken mogelijk moet maken werkelijk een thuisloos bestaan overeenkomstig het achtvoudige pad te leiden. De schuldbelijdenis in deze bijeenkomsten geeft hier een belangrijke steun, terwijl daar ook de kans bestaat dat men door anderen beschuldigd en gekorrigeerd wordt. Het kleine vaartuig toont in de toelag waarmee men de regel trouw wil onderhouden, dat het juist hier is, dat de monniken een elite dreigen te worden, een aparte stand. Dat het hier niet naar een vergoddelijking gaat, maar om mensen, hoe heilig ook, blijft gaan, is het andere aspect dat het kleine vaartuig benadrukt in *Boeddha*.

Het onderscheid tussen het kleine en het grote vaartuig manifesteert zich in de verhouding tussen monnik en leek met betrekking tot hun heilsweg. In het grote vaartuig is de afstand tussen monnik en leek kleiner dan in het kleine vaartuig. In het grote vaartuig kunnen monniken én leek verlost worden en daarmee heeft dit vaartuig de vergoddelijking van *Boeddha* nodig. Streven naar heiligheid kan iedereen, maar de werkelijk heilige wordt god. Het doel van het streven ligt in een andere wereld, waar men werkelijk volmaakt is en dat is in deze wereld niemand. Beiden kunnen verlost worden, want monnik en leek kunnen het *Nirvāṇa* binnengaan.

In het kleine vaartuig wordt de menselijkheid van *Boeddha* en van de monniken benadrukt, maar tegelijk wordt hier de afstand tussen monnik en leek groter. Immers, de monnik is de enige die werkelijk de voorschriften van het achtvoudige pad onderhouden kan. Het kleine vaartuig wijst vooral op de heilsweg, die *Boeddha* aangewezen heeft, maar tegelijk op de drempel om het heil te verwerven. Het *Nirvāṇa* binnengaan kan alleen de mens die het achtvoudige pad heeft bewandeld. De monnik wordt de voorlaatste fase vóór het binnengaan in het *Nirvāṇa*, waardoor het kleine vaartuig enerzijds de menselijkheid van de monnik benadrukt en anderzijds wijst op zijn unieke plaats op de weg naar het heil.²¹¹⁾

Behalve het hierboven aangegeven gevaar voor verval, waar de regel een beveiliging tegen tracht te geven, doet zich nog een probleem voor in verband met de betrekkingen tussen de monniksgemeenschap en de maatschappij. Dit probleem kwam op door de toename van het aantal monniken. Er ontstonden grotere konsentraties en men werd gedwongen kloosters op te richten met een uitvoeriger huisreglement, dan in de *vihāra's* nodig was, waar men alleen gedurende het regenseizoen samenkwam. Deze uitbreiding en organisatie hadden tot gevolg dat de gevestigde kloosters enerzijds devotiecentra werden, met opeenhoping van goederen en landerijen, en anderzijds grote studiecentra, welke zich ontwikkelden tot universiteiten.

De opeenhoping van goederen werd een bron van spanning, omdat kloosters kapitalistische ondernemingen werden, waarbij overigens de bezitters persoonlijk de gelofte van armoede stipt onderhielden. Vanwege hun welwillendheidsgedachte waren de monniken ideale broodheren voor onderhorigen, vandaar dat niet alleen goederen en landerijen aan kloosters geschonken werden, maar ook mensen zich als lijfeigenen aan het klooster verkochten om aan andere moeilijkheden te ontkomen.

Het maatschappelijk probleem dat door de rijkdom van de kloosters ontstond, werd overwegend door vorsten opgelost, die simpelweg een klooster, zo nodig met geweld, in beslag namen.²¹²⁾

De ontwikkeling van de kloosters tot studiecetra bracht een ander probleem mee. Ook hier ging het om een verloop dat mede bepaald werd door de wisselwerking tussen maatschappij en klooster. De kloosters werden instituten van wetenschap, omdat het monnikenwerk een ideale voorwaarde is om tot een goed opgezet wetenschappelijk apparaat te komen. De monniken hoeven niet voor hun bestaan te zorgen, ze staan anders in het leven als de leken. De hele ontwikkeling verschuift echter in de richting van een wetenschappelijke activiteit die niet meer geschraagd wordt door de oorspronkelijke inspiratie. Het worden grote denkscholen die niet-boeddhistiese scholen bestrijden en andere boeddhisten bekonnkurren. Zo ontstaan de zogenaamde grote kloosters, waar de *ācārya's*, de instructoren of professoren, de boventoon voeren. De samenleving stelt het op prijs een dergelijk instituut in eigen stad te hebben. Een rijk klooster is de uitdrukking van de vroomheid, een goed wetenschappelijk instituut gaf de monniken een heel ander prestige. Als de kloosteruniversiteiten in India hun hoogtepunt hebben bereikt, is tevens de definitieve ondergang van het boeddhisme op het indiese subkontinent ingeluid.

Deze ontwikkeling verloopt geleidelijk en heel natuurlijk, want zij is het logies gevolg van de predik-aktiviteiten van de monniken. De monniken gingen zich er steeds meer op toelekken om de andere godsdienstige stromingen te weerstaan, waaronder het brahmanisties réveil. Men ging zich bezighouden met de verschillende scholen en disciplines, die in India bestonden. Daaruit vloeiden de kloosteruniversiteiten voort, die nu niet alleen meer monniken opleidden, maar centra van wetenschapsbeoefening werden. Op basis van het klassieke indiese systeem was het voor een leek niet zo moeilijk om zijn studiekosten te betalen. Dit gebeurde meestal door enig handwerk als tegenprestatie voor het ontvangen onderwijs te leveren.

De vijf klassieke disciplines uit de vediese traditie, grammatika en filologie, mediese wetenschap, logika, kunsten en metafysika, werden in het program opgenomen. Op wetenschappelijk niveau ontstond een uitwisseling van gedachten met de andere godsdienstige trends. De kennis die nagestreefd werd, is de wijsheid om tot heil te geraken en tendeert naar de kennis van de wegen en technieken om het heil te bereiken. Daarnaast heeft de vergoddelijking van *Boeddha* het mogelijk gemaakt om enerzijds rond *Boeddha* een godenwereld op te bouwen en anderzijds de weg geopend om *Boeddha* binnen het brahmanistiese pantheon op te nemen. Het grote vaartuig ontwikkelt een grote gelijkenis met de ortodokse traditie, waardoor het boeddhisme zich nog hooguit als een sektariese beweging ten opzichte van het herlevend brahmanisme onderscheidt.²¹³⁾ De inval van de Moguls zal tenslotte het boeddhisme wegvagen. Maar de dalende lijn is dan al zo duidelijk begonnen dat deze eksterne faktor het vervalproses tot een definitief einde brengt.

We moeten echter een positief element aanwijzen: de monniken bleven trekkers. Het reizen was een moeilijke en gevaarvolle onderneming, maar een aantal monniken schrok er niet voor terug. Zo bleef de idee van het zwerven bewaard en het thuisloos bestaan behield in dit opzicht zijn oorspronkelijke zin. De monniken durfden zelfs voorbij de grenzen van India te gaan en in verre landen maakten zij door hun optreden naam, zodat zij er als heiligen aanvaard en vereerd werden. Het doel van deze reizen was niet pelgrimage of bezoek aan beroemde instituten of missionaire zending, maar het ging om het trekkersbestaan dat de boeddhistiese thuisloze

typeert. Dit kompromisloze vasthouden aan het thuisloos bestaan bracht het boeddhisme tot in het verre oosten, in landen als China, Tibet en Birma. Het boeddhisme leeft dank zij de monniken elders op een andere manier voort, terwijl het in India ten onder ging door het kompromis dat men had toegelaten in de verbinding tussen monnik en maatschappij.²¹⁴⁾

5.2.5. De spiritualiteit

Wij besteden niet alleen zoveel aandacht aan het boeddhisme omdat hier uitvoerig materiaal ter beschikking staat, maar vooral omdat uit de regel blijkt dat het boeddhisme sterk geworteld is in de indiese bodem. Evenals in de wetboeken van *Manu* komt zeer sterk de indiese achtergrond naar voren die de boeddhistiese regel beslissend heeft bepaald. Vanuit deze grote continuïteit zullen we de vraag moeten stellen naar de originaliteit van het boeddhisme gezien vanuit de spiritualiteit. Naast de grote overeenkomsten zullen er toch ook verschillen zijn en zelfs zo diepgaand dat het boeddhisme buiten de vediese traditie is geraakt en niet meer tot het hindoeïsme gerekend kan worden. *Boeddha's* originaliteit schuilt in het antwoord op het probleem van het lijden, op de vraag hoe men eraan kan ontsnappen. Binnen de vertelling van *Boeddha's* leven komt dat tot uiting in twee konkrete gebeurtenissen: de konfrontatie met de dood en de prediking van de heilsboodschap na de verleiding door *Māra*.

Hier ontstaat wat wij noemden, de welwillendheid. Wij verkozen deze term boven het woord medelijden omdat het om een meer positief begrip gaat. Het belangrijkste is, dat *Boeddha* zelf ervan afziet direkt het *Nirvāṇa* binnen te gaan en eerst de verlossing gaat prediken. Men kan het best de wereld verlaten door deze welwillend te bejegenen; dat is de weg van het achtvoudige pad. Deze houding ontspringt aan een zekere onverschilligheid ook ten opzichte van zijn eigen streven en hier wordt de werkelijke bevrijding zichtbaar. De hoogste daad van welwillendheid is dit verkondigen, dit meedelen van de bevrijdende ervaring.

Bij deze welwillendheid gaat het om een houding die de mens zichzelf aanmeet om tot het juiste doel te geraken. Het passieloos-zijn wordt welwillendheid: de onverschilligheid, ook voorkomend bij andere thuislozen, wordt door *Boeddha* vertaald met welwillendheid tegenover alle levende wezens. Deze positieve houding is fundamenteel voor de monnik en voor de leek, alleen dringt zich de vraag op of de monnik niet de enige kan zijn die werkelijk het heil kan preken of de hoogste daad van welwillendheid kan stellen. Hier komt de discussie tussen groot en klein vaartuig, tussen het ideaal van de heilige en de eerwaarde die eigenlijk alleen monnik is. De grenssituatie van de dood is de beste plaats om deze houding aan te kweken, daarom blijft de monnik toch een belangrijke rol spelen in het boeddhisme.²¹⁵⁾ Hij staat de doden het meest nabij en daarom blijft deze levenshouding ook binnen het grote vaartuig bestaan. Het waren zelfs de monniken die de levensovertuiging van het grote vaartuig ontwierpen.²¹⁶⁾

De doodservaring, beschreven in het verhaal over de bekoring door *Māra*, bracht *Boeddha* tot zijn bevrijdende ervaring; daardoor kan hij het zonder de *Veda's* stellen. Maar zijn denken is toch helemaal in de bestaande traditie gevormd, zij het dan dat we hier het spekulatieve interpreteren door de brahmanen van de *Veda's* bij moeten

insluiten. Het wereldbeeld van de vediese traditie, van de indiese traditie van bovenlaag en substratum, blijft zijn rol spelen, zeer zeker als de taal waarin de *Boeddha* zich moet uitdrukken. Daarmee staat hij in dit wereldbeeld ook dicht bij de tempel, de klassieke indiese tempel, die een variant is op de vediese offerplaats en op het konsept achter die vediese offerritus. *Boeddha* blijft dichtbij de klassieke ascetische traditie. Tenslotte bepaalt *Boeddha*, dat zijn levenservaring beslissend is, dat het achtvoudige pad de weg naar het heil is, en dat de mens die deze weg werkelijk gaat, pas aan de werkelijke zelfrealisatie toe is.

Iedereen die zich werkelijk voor de *Boeddha*, voor zijn ervaring uitspreekt, is welkom in de gemeenschap, uit welke kaste ook. Ook het oprichten van de vrouwelijke tak is hier signifikant: het betekent dat vrouwen in prinsiep op gelijke wijze het heil kunnen bereiken. De huiver van *Boeddha* om zusters toe te laten is sociaal bepaald, maar toch blijft hij zijn welwillendheid trouw. Hij schaft zo intern het kastensysteem af en daarmee zet hij de klassieke structuur van India in de tocht. Hierom wordt de *Boeddha* tenslotte afgewezen. Wat in de historische werkelijkheid niet zo'n ingreep was, bleek later van uitermate groot belang: *Boeddha* stelde alle mensen gelijk, maar dat zonder de maatschappij gewelddadig te veranderen.

En hier komt het specifieke van *Boeddha's* spiritualiteit naar voren: de welwillendheid tegenover alle wezens. Deze welwillendheid doordrenkt de hele ascetische opvatting van *Boeddha*, het is de gulden of gezonde middenweg voor zijn geweldloosheid. Maar dit wapen van de welwillendheid maakt zo onaantastbaar en sluit tegelijk dicht bij de algemene traditie van de *ahimsā* of geweldloosheid aan. Het kenmerk van de *ahimsā*, de zorgende houding van *Boeddha* is juist die positieve houding, waarvan men beweert dat ze alleen voorkomt of ontstaat kan uit een zogenaamd pessimistische levensvisie. Volgens deze opvatting zou iedere konfrontatie met de dood per se tot pessimisme moeten leiden, maar dit is zeker niet uit *Boeddha's* leven af te leiden. De onverschilligheid ontspringt aan de doodservaring, maar het resultaat leidt tot een positieve houding van zorg voor de kosmos. Daarom is er al vroeg ook bij de boeddhistische kloosters zorg voor zieken en wezen.²¹⁷⁾

Het aspect van de onverschilligheid komt naar voren in de zwervende monnik, de thuisloze, die geen woonplaats meer nodig heeft. Het blijven zwerven echter geeft de monnik gelegenheid, dwingt hem bijna vanzelf, om aan steeds meer wezens de bevrijding te verkondigen. Nuttig lijkt ons in dit verband de gedachte, die wij bij de brahmanen tegenkwamen, dat werkelijke kennis vruchtbaar moet zijn; wil iemand werkelijk volledig brahmaan zijn, dan moet hij zijn kennis van de *Veda's* doorgeven. Dit geldt ook voor de huisvader uit de tweede *aasjrama* of levensfase en wel te beginnen bij zijn eigen kinderen. Dit doet ons inzien waarom klein en groot vaartuig tegenwoordig als direkt voortkomend uit het ene oerboeddhisme beschouwd worden.²¹⁸⁾ *Boeddha* heeft het traditionele beeld van de mens gehandhaafd, maar hij heeft twee elementen uit eigen ervaring daarin opgenomen: het thuisloos bestaan en de welwillendheid. Hij heeft de *Veda's* niet nodig gehad, dus kan hij ook zonder kennis van de *Veda's*, zonder de brahmanen, vooruit, langs zijn achtvoudig pad.

De originaliteit van *Boeddha* als stichter, schepper van een nieuwe spiritualiteit ligt besloten in zijn ervaring om tot zelfrealisatie te komen: langs de weg van de welwillendheid tegenover de kosmos. Maar wat hij daarbij nastreeft is hetzelfde als wat men via de *Veda*-studie, de spekulatieve beschouwing over de *Veda's*, via het offerritueel en via de wet van het leven thuis hoopt te bereiken, maar nu wordt dit vooral gezocht langs de weg van het thuisloos bestaan. Het enige wat hij niet nodig heeft, is

de vediese traditie, maar ook daar past hij zijn welwillendheid toe, zoals hij ook vanuit dezelfde grondhouding alle spekulatieve disputen vermijdt. Hij voert deze welwillendheid radikaal door, ook tegenover andere ascetische tradities van thuislozen. Dat wil zeggen: *Boeddha* beantwoordt aan het grondstramien van alle sectoren, maar langs de gezonde middenweg, waar hij onder geen konditie van afwijken wil.

De spiritualiteit is de originele vondst door *Boeddha* gedaan, een vondst die in werkelijkheid zo weinig van het grondstramien afwijkt; maar waar er verschil is, is dit zo ingrijpend, dat het boeddhisme niet meer binnen het hindoeïsme te plaatsen is. Zeer zeker is dit niet meer het geval, wanneer de continuïteit tussen hindoeïsme en brahmanisme groter is dan men algemeen aanneemt, waar onlangs op gewezen werd.²¹⁹⁾

Wat *Boeddha* kortweg beoogt is: zelfrealisatie. Dit is wat iedere indiër wil, wat de tempel zegt, wat de asceten, wat de teksten of heilige boeken bedoelen en wat de thuislozen willen. *Boeddha* stelt als eigen weg daartegenover: de welwillendheid, ontsproten uit de ontmoeting met de dood. Het thuisloos bestaan als het achtvoudige pad schijnt de beste weg te zijn om de bevrijdende ervaring op te doen en daar is de betere mogelijkheid tot prediking de illustratie van. Het boeddhisme begon als een boodschap voor velen, voor de massa, en de predikers van die boodschap zijn van nature de monniken. Dit is in de geschiedenis van het boeddhisme, groot en klein vaartuig, zo gebleven.

5.2.6. Samenvatting

Het opmerkelijke dat hier gebeurt is, dat *Boeddha* zonder de denkwereld en de kosmische orde omver te storten toch een revolutionaire beweging opriep. *Boeddha* plaatst zijn ervaring tegenover de vediese traditie, waardoor zijn volgelingen aan de schriftelijke neerslag van die ervaring dezelfde waarde toekennen als de brahmaanse traditie aan de *Veda's*.

De *saṃgha* wordt op demokratiese wijze georganiseerd, op de wijze van de *Śākya*-clan; daarin past *Boeddha* zich aan bij zijn land en cultuur. De brahmanen en de tempel zijn in *Boeddha's* konsept niet noodzakelijk. Het klooster krijgt pas geleidelijk een veel grotere betekenis. De monnik neemt een wat bijzondere positie in, die naar binnen en naar buiten gekorrigeerd kan worden door de *saṃgha*. Door deze positie van de monnik krijgt het klooster of de *vihāra* zijn grote betekenis en neemt in feite veel van de *ashram* over. Dit te meer omdat het boeddhisme het kastensysteem, de *varṇaasjramadharma*, weliswaar niet direkt afschaft, maar wel aanzienlijk verzwakt. Het kastensysteem, gezien als de verdeling in standen, wordt gerelativeerd. De leken kunnen aan de bestaande sociale orde blijven deelnemen en zij kunnen eveneens aan de plaatselijke kultus partisiperen. De leken moeten verder de eigen leefregels onderhouden, wat betekent dat de verdeling in levensfasen vrijwel verdwenen is. Misschien betekent de latere ontwikkeling aan de kloosteruniversiteiten toch het wederom opnemen van de klassieke lijn, waarbij de leken gedurende enige tijd een opvoeding genieten bij een leermeester. Er zijn voor de boeddhist eigenlijk twee levenswijzen: de *bhikṣu* en de leek, waarbij de monnik de leek zijn verplichtingen in deze wereld verkondigt.

Boeddha heeft in zijn weg en in zijn leer veel van het klassieke India overgenomen, maar tegelijk heeft hij een zo oorspronkelijk antwoord voor het thuisloos bestaan

gevonden, dat het stand blijkt te kunnen houden tegenover de klassieke regels voor de thuislozen. Maar dat niet alleen, zijn oorspronkelijkheid gaat nog verder: zijn heilsboodschap kan zich meten met de vediese traditie. Zo sticht *Boeddha* met zijn orde een nieuwe godsdienst, een nieuwe polymorfe structuur, waarin de monnik een grote rol kan en zal spelen. Maar tussen volgeling en stichter bestaat dit verschil: *Boeddha* verkondigde zijn eigen ervaring en de volgeling voelt zich aangetrokken tot de boeddhistische heilsboodschap.

Die laatste situatie karakteriseert ook de monnik, typeert de regel. De regel staat er als een huis, maar dan een doorgangscentrum om de novicen als thuislozen verder te laten gaan. De toekomstige monnik voelt zich aangetrokken om *Boeddha* als thuisloze te volgen, dat wil zeggen, dat hij de weg van de regel gaat bewandelen om bij de ervaring van *Boeddha* te komen en dat is voor de boeddhist de zelfrealisatie. De prediking gaat hier als inoefening van de instelling funksioneren, want de monnik geeft door wat hij nog niet bezit om door erover te preken de bevrijding te verwerven. De *Boeddha* demonstreerde zijn werkelijk verlicht-zijn door de verkondiging van de leer; voor de meeste *bhikṣu's* is de prediking de oefenschool bij uitstek om het heil te bereiken. De monniken proberen op eigen wijze de voorgeschreven weg van *Boeddha* het achtvoudige pad, te bewandelen.

Dat de volgelingen eigen wegen kunnen gaan, blijkt enigszins uit de trektochten buiten India. In een andere tijd vertaalt men het thuisloos bestaan anders; in een ander land, in een andere cultuur brengen zij de bevrijdende boodschap, ook daar als thuisloze. Het verlaten van have en goed, dat bij het overschrijden van landsgrenzen in één keer duidelijk zichtbaar wordt, is de motor van het boeddhisme in India zelf, vanaf *Boeddha* tot het boeddhisme verdween. De regel van *Boeddha* met de daaraan ten grondslag liggende spiritualiteit wordt tevens de steun om India's grenzen over te trekken. Dit zal wel niet in die zin door *Boeddha* bedoeld zijn, maar het was toch een werkelijke konsekwentie. Het thuisloos bestaan krijgt volgens een oude erkende regel opnieuw gestalte; de monniken zijn nog steeds thuislozen, ze gaan op pad en weten niet wat hun te wachten staat.

In deze trek uit India wordt duidelijk, dat het boeddhisme geleidelijk de kosmiese ordening van India naast zich neerlegt, of beter de brahmaanse uitleg van de wetten van het heelal. Hier wordt helemaal manifest, wat altijd al voor het boeddhisme gold: er is een andere weg mogelijk dan die door de brahmanen verkondigd wordt vanuit de *Veda's*; dat is voor *Boeddha* en zijn volgelingen de gezonde middenweg van het achtvoudige pad. *Boeddha* doet dit door zijn leer naast en tegenover die van de klassieke traditie te stellen; het feit, dat hij en zijn volgelingen menen de vediese traditie te kunnen verwaarlozen, plaatst hem buiten de polymorfe structuur van het brahmanisme en hindoeïsme.

5.3. Het jainisme

De behandeling van het jainisme volgt hier onmiddellijk op die van het boeddhisme. omdat deze godsdiensten zoveel overeenkomst vertonen, dat men ze jarenlang beschouwd heeft als doublures van elkaar. Op 27 december 1913 krijgt *Herman Jacobi* een oorkonde en ontvangt de titel van 'zon van de leer van de *jaina's*'. Het werk van een geleerde wordt bekroond, waarin de resultaten duidelijk bewijzen, dat het jainisme een godsdienst met een eigen inspiratie is. De *jaina's* huldigden deze ge-

leerde, omdat door zijn wetenschappelijk werk het jainisme pas goed tot zijn recht is gekomen ²²⁰)

De misverstanden konden ontstaan omdat boeddhisme en jainisme in meerdere opzichten gelijkenis vertonen. Dat geldt voor het land van oorsprong, de stichters, leven en leer van de *jaina's*. Uit de nieuwste studies wordt duidelijk, dat jainisme en boeddhisme onderscheiden moeten worden, maar tegelijk staat vast, dat het jainisme zich met het boeddhisme van het hindoeïsme onderscheidt. Hier komt het jainisme met het boeddhisme overeen dat deze beide indiese godsdiensten niet door het hindoeïsme erkend worden. Bij het jainisme staan we voor dezelfde vragen als bij het boeddhisme: in hoeverre is het jainisme indies en past het toch weer niet binnen het kader van de brahmaanse en vedische traditie? Voor het beantwoorden van deze vragen kan allereerst een beschouwing van het leven van de stichters belangrijk zijn, vervolgens een analyse van het jainisme overeenkomstig de benadering met behulp van de vier sectoren.

De oude naam van de *jaina's* luidt *nirgrantha's*, dat betekent van boeien en ketenen bevrijde mensen. De banden met hun samenleving zijn verbroken en in deze omschrijving staat meteen het thuisloos bestaan centraal. De jongere naam aan deze godsdienst gegeven, het jainisme, komt van *jina* overwinnaar, en hiermee komt de nadruk op het asceties karakter van deze beweging te vallen.

Twee trefwoorden komen bij nadere kennismaking met het jainisme naar voren: *kevalin* en *ahimsā*. *Kevalin* is de mens in totale isolatie, dat is degene die de banden met de wereld heeft doorgesneden. *Ahimsā* betekent hier letterlijk niet doden, maar het wordt ook in een overdrachtelijke betekenis verstaan: niet doden in gedachte of woord. Deze termen roepen al meteen een andere sfeer op als in het boeddhisme blijkt te heersen. Daar komt bovendien nog bij, dat de personen die gewoonlijk met elkaar vergeleken worden, in de verschillende godsdienstige tradities een andere rol spelen. Was *Boeddha* de stichter van de godsdienst en de monniksgemeenschap, *Mahāvīra* blijft zijn leven lang volgeling van *Pārśva*. De reden waarom hij opvalt, is zijn hervorming van het jainisme. Tegelijk wordt *Mahāvīra* door de jainistische traditie op gelijk niveau geplaatst met *Pārśva*, de stichter van het jainisme voorzover wij kunnen nagaan. Met deze summiere inleiding om de sfeer van het jainisme beter te verstaan gaan we de godsdienst nader beschouwen om het thuisloos bestaan in deze samenhang beter te kunnen duiden.

Het jainisme plaatst ons vanaf zijn oorsprong voor zekere moeilijkheden. Tussen 900 en 800 voor Christus schijnt het optreden van *Pārśva* te vallen. Uit de legendariese levensbeschrijving valt niet veel af te leiden, dat ons werkelijk inzicht in deze stichter van het jainisme kan geven. Waarschijnlijk was hij een koningszoon uit Benares die in Bihar begraven is. Er is reden om aan te nemen dat het om een historische persoonlijkheid gaat. Daar is eerst de redelijkheid in de jaartallen die in de literatuur opgegeven worden, en vervolgens was *Mahāvīra* door zijn geboorte al in jainistische kring opgenomen. Hij wordt monnik binnen deze godsdienstige gemeenschap en ook zijn hoogste verlichting betekent geen breuk met het jainisme.

Dit wordt onderstreept door de hoge verering die *Pārśva* tot op vandaag ondervindt: hij geniet in sommige opzichten zelfs voorkeur boven zijn volgeling *Mahāvīra*. Wel wordt duidelijk dat er in de eerste tweehonderdvijftig jaar van het jainisme al verval optreedt. Er komt zoiets als verslapping in de etiek van de *jaina's* en de observantie van de monniken. *Mahāvīra* wordt de man die aan deze neergang een

eind maakt, en dit optreden maakt hem tot de uitzonderlijke man van het jainisme met een eigen inbreng tegenover zijn voorganger *Pārśva* ²²¹)

5 3.0. De *Jina*

Vardhamāna Mahāvīra werd in 549 voor Christus in *Vaiśālī* uit *Siddhārtha* en *Trisalā* geboren en behoorde tot de *Jnāta*-clan. Hij huwde *Yasodā* en uit dit huwelijk kwam een dochter, *Anavadyā*, voort. Deze dochter huwde met de *ksatriya* *Jamālī*. Na de dood van zijn ouders kon *Vardhamāna*, ongeveer dertig jaar oud, zijn thuis en familie verlaten om thuisloos te worden. Hij trekt zich terug en maakt dit kenbaar door zijn hoofdhaar in vijf plukken uit te rukken, dit gebeurt in een park onder een boom. Bij zijn intrede raakt hij onmiddellijk in de hogere sfeer van de kennis, na dertien maanden overtreft hij *Pārśva* en legt hij alle kledingstukken af. Zijn ascese was vanaf het begin zeer streng en dat blijft karakteristiek voor de monniksgemeenschap. Dan begint hij een trektocht van twaalf jaar en beweegt zich vooral door de huidige staat Bihar, waar ook *Boeddha* rondtrok. Op een zomernacht krijgt hij de hoogste kennis, de alwetendheid of de *kevalajñāna*. Daarna trekt hij verder door zijn vaderland om tenslotte na dertig jaar monniksleven (dat is rond het jaar 477) te *Pāvapuri* bij Patna het *Nirvāna* binnen te gaan.

Hier loopt de overlevering uiteen en wordt er gezegd dat *Mahāvīra* verbrand is of dat zijn lichaam, op haar en nagels na, verdwenen is en dit restant door de goden ergens in het heelal werd opgeborgen. De traditie van de in het wit geklede *śvetāmbara's* schildert zo *Vardhamāna's* leven in tegenstelling tot de in de lucht gehulde *digambara's*. Deze laatste traditie weet niets van wonderlijke gebeurtenissen bij de geboorte, kent geen huwelijk van *Mahāvīra* en zijn hogere kennis zou *Vardhamāna* pas na jarenlange ascetische oefeningen gekregen hebben.²²²)

Deze ogenschijnlijk weinig beduidende details zijn toch belangrijk. Immers in deze kleine verschillen manifesteert zich het onderscheid van twee tradities. De intredentus van *Vardhamāna* wijst erop dat het om een zeer oud gebruik gaat, dat het jainisme ver in het verleden teruggrijpt en het behoort juist tot de stijl van de *jaina's* om het oude zeer lang te bewaren en zo de eigen identiteit te behouden. Dit conservatief element funktioneert tot op de dag van vandaag. Het verschil komt tot uitdrukking in de ontkenning van *Mahāvīra's* huwelijk en de naaktheid bij de *digambara's*. Deze resulteren in de opvatting omtrent de vrouw, dat deze ondergeschikt is om het heil te bereiken.

Daarnaast leggen de in de lucht gehulden de nadruk op de monnikstraditie, zij zijn de aanhangers van de strenge observantie en beweren in deze direkt bij *Vardhamāna* aan te sluiten. Sluiten de *digambara's* in de kloosterlijke traditie en gewoontes direkter bij de hervormer aan, wat betreft de kanon beweren zij, dat de *jaina's* verder van *Mahāvīra* en *Pārśva* af staan. Hier staan de *śvetāmbara's* in voor de grotere continuïteit: de in het wit gekleden beweren dat de *jaina's* in een grotere continue leerstellige traditie staan. Zo ontstaat er verschil in de vierdeling van de gemeenschap, die bestaat uit monniken, zusters, mannelijke en vrouwelijke lekenvolgelingen. Bij de een staat de monnik helemaal centraal, bij de ander heeft de vrouw gelijke kansen. Bij de naakten treedt de thuisloze sterker op de voorgrond, omdat deze werkelijk ongekleed kan rondtrekken, bij de in het wit gekleden krijgen alle volgelingen meer kans ²²³)

Het leven van *Mahāvīra* staat model voor datgene wat men omtrent zijn voorgangers vertelt, want behalve de histories bekende *Pārśva* voegt het jainisme daar nog twee en twintig andere *tīrthankara's*, de verkondigers van het heil aan toe. Van *Vardhamāna* bestaat een legende waarin beschreven staat hoe hij de naam *Mahāvīra* verwerft. Als jongeling zou hij een god verslagen hebben en daarom wordt hij een held genoemd. Deze naam geeft al meteen aan dat *Mahāvīra* en zijn gelijkwaardige voorgangers boven de goden staan. Als hij tenslotte de alwetendheid van de werkelijk eenzame de *kevalajñāna*, verwerft, wordt *Vardhamāna Mahāvīra* de *Jina*, de overwinnaar. Dit wordt hij door het thuisloos bestaan te aanvaarden van de *nirgrantha's*, de van banden bevrijde mensen.

Dat *Mahāvīra* een *ksatriya* was, is een beslissende faktor. Bovendien komt hij uit dezelfde streek als *Boeddha* en men kan wel aannemen, dat ook hier de historische problematiek opduikt, die we van *Boeddha* kennen. Was ook *Mahāvīra* een strijder tegen de brahmaanse traditie? Deze vraag raakt de buitenkant, maar intern bleek dit ook van belang en wel door de klachten die later komen, als men betreurt dat de *vaśya's* de grootste rol spelen binnen de gemeenschap van de *jaina's* ²²⁴) Het klinkt ietwat in de toon van een klacht over de verburgerlijking van het leven van de *jaina's*. Het weerspiegelt evenwel de historische ontwikkeling van het jainisme, waarin vooral de handelaren een grote rol gaan spelen. De titels van de *Jina* maken duidelijk dat het om een strijdbare mentaliteit gaat, die *Mahāvīra* bezielt, waar dan verrassender wijze de *ahimsa*-gedachte tegenover staat. De kaste van de krijgers speelt vanaf het begin een grote rol, maar de levensleer van de *jaina's* blijkt in de praktijk het best uitvoerbaar door de derde kaste van de handelaren. Van belang blijkt *Vardhamāna* afkomst voor de structuur van de jainistische gemeenschap vanwege de organisatie van de *Jnāta-clan* ²²⁵)

Tot slot van dit overzicht van de belangrijkste elementen die nu op verdere uitwerking wachten, komt eerst de vraag omtrent *Vardhamāna's* leven. past dit eigenlijk in het klassieke schema? Volgens de traditie van de witten blijkt *Mahāvīra's* levensweg een heel normale te zijn geweest. Hij verlaat zijn familie op het ogenblik dat dit werkelijk kan. Als hij van adel is, dus *ārya*, dan zal hij wel de overeenkomstige opleiding hebben gehad, maar de vraag is in hoeverre daar studie van de *Veda's* aan te pas kwam. Hier is het verhaal omtrent zijn ouders belangrijk, dat zij aanhangers van *Pārśva* waren en dat hij dus opgenomen was in een godsdienstige traditie van ouder datum, die naast de vediese traditie bestond.

Deze traditie bestond al vanaf de tiende eeuw voor Christus, dat is lang voor de *Upaniṣad's* en sluit aan bij een oudere periode waarin de brahmaanse cultuur zijn zetel in oostelijke richting verplaatst. In de traditie van de *digambara's* ontmoeten we rechtstreeks de vraag, of men zich ten tijde van *Mahāvīra* in het algemeen wel aan het systeem van de *aśrama's* hield. Dan lijkt het er op, dat dit systeem niet bestond, maar daar staat tegenover dat *Mahāvīra* een *ārya* was, iemand van de hogere standen. Dat leidt tot de konklusie dat het systeem in hogere kringen niet bestond volgens sommige geleerden vormden de *ksatriya's*, de vorsten, de belangrijkste stand van de maatschappij ²²⁶) Ook hier lijkt ons enkel de konklusie gerechtvaardigd om te stellen dat *Jina* net als *Boeddha* in dit minst gebrahmaniseerde gebied de mogelijkheid had om zijn visie vrij te ontplooiën.

5 3.1. De sektor van de kanon

De leer blijft de doktrine van *Pārśva* en de vediese traditie wordt afgewezen. De brahmanen beweren dat de *Veda's* de neerslag zijn van de goddelijke openbaring meegedeeld aan de *ṛṣi's*, die deze goddelijke mededeling in de heilige teksten vasthielden. De *jaina's* hebben een andere manier om zich te verzekeren van de eeuwige waarheid. Dat is door het systeem van de *tīrthankara's*, de verkondigers van het heil. Deze heilsverkondigers komen op zekere tijden de eeuwige waarheden meedelen en *Pārśva* met *Mahāvīra* zijn de laatste twee van deze serie. De lijn van opvolging wordt zo gekonstrueerd dat de eerste verkondigers van het heil ongeveer 8 000 000 jaar geleden leefden. Het is op een systematische manier terugwijzen naar het verleden, naar het oneindige of eeuwige. De organisatie met behulp van het getal valt op in het jainisme, waaruit zelfs een zeker histories gevoel ontstaat. Het moet allemaal duidelijk achter en naast elkaar staan en dat wordt allemaal eksakt in maten van tijd en ruimte aangegeven. De openbaring komt dus van eeuwigheid in deze wereld door middel van de verkondigers van het heil waarvan *Mahāvīra* de laatste in deze tijd is.²²⁷⁾

De kanon is geschreven in de volkstaal, zoals bij de boeddhisten, dit in tegenstelling met de brahmaanse traditie. De inhoud van deze geschriften is tot alle mensen gericht. Dat deze taal later heilige taal werd, is enerzijds een gevolg van de pieteit tegenover de geschriften, anderzijds is het ook vanwege de praktische noodzaak om een zekere lingua franca te hebben voor alle *jaina's*, het *jainaprakṛit*.²²⁸⁾

Tot zover kunnen *śvetāmbara's* en *digambara's* elkaar vinden. In de observantie stellen de *digambara's* dat zij een grotere continuïteit met *Mahāvīra* bewaren, maar *Vardhamana* kan bij zijn poging tot reveil een strengere observantie voorgeschreven hebben dan voordien bekend was. Opvallender wordt het verschil tussen de beide sektes in hun opvatting omtrent de continuïteit van de leer. In deze gedachtengang wordt een lijn zichtbaar die grote overeenkomst met de hindoeïstiese opvatting over het verlopen van de tijd vertoont. Na *Mahāvīra* als laatste *tīrthankara* zijn er nog enkele volgelingen die de leer wel begrepen hebben, maar dan zwakt ook deze afstamming van leerlingen af.

Deze ontwikkeling heeft zijn gevolgen voor de kanon van het jainisme. De *śvetāmbara's* stellen dat men de kanon niet meer compleet heeft kunnen krijgen, een deel van de oorspronkelijke kanon is verdwenen. De *digambara's* houden vast dat de hele kanon verdwenen is, en dat de huidige teksten die zij gebruiken, slechts diepzinnige beschouwingen zijn over de leer, maar niet de openbaring zelf. De lijn die zichtbaar wordt, is een dalende tot in deze tijd, waarin de kanon meer of minder verdwijnt zodat het volle uitzicht op de oorspronkelijke leer verdwenen is. Dit vertoont overeenkomst met de hindoeïstiese opvatting, dat in deze duistere tijd alleen het aanroepen of uitspreken van de godennamen voldoende is om het heil te verwerven.²²⁹⁾

Op het eerste konsilie van *Pāṭaliputra* wordt rond 300 voor Christus de kanon van de *śvetāmbara's* vastgelegd, die door de *digambara's* niet erkend wordt. Doktrinair verschillen de beide sektes echter niet veel, want ze gebruiken zelfs elkaars commentaren op de leer. Met de konsilies wordt duidelijk, dat het in het geval van het jainisme gaat om een gemeenschap op geestelijke basis, hierin verschilt het jainisme met de clan, de stam of zelfs de natie.²³⁰⁾

De kern van de kanon draagt de naam 'lidmaten' en deze *anga's* worden in twaalf

boeken verdeeld. Boek nummer één handelt over het leven van de thuislozen; het tweede boek geeft de richtlijnen voor de monniken en bestrijdt ketterse doktrines; het derde boek geeft een samenvatting van de belangrijkste stellingen van het jainisme; het vierde boek sluit aan bij het derde deel; het vijfde boek behandelt de leer der dialogen en legendes; het zesde boek illustreert de leer met verhalen; het zevende boek vertelt over vrome leken; het achtste boek vertelt over tien monniken die aan de wetmatigheid van dit menselijk leven een einde maakten; het negende boek verhaalt over heiligen die tot in de hoogste hemelsferen opstegen; het tiende boek behandelt geboden en verboden; het elfde boek bevat legendes over vergelding van boze en kwade daden; het twaalfde boek tenslotte is verdwenen.

Daarop volgen nog andere teksten die zich met de leer en het leven bezighouden. Er worden uiteenlopende onderwerpen behandeld: goden, hemellichamen, eigenschappen van levende wezens, verhalen over vorsten en heiligen, gebeden, voorschriften om te biechten, het sterven van een wijze, anatomie van de mens, meester en leerling, astrologie, een biechtformule, de namen van *Mahāvīra*. Dan komen de monniksregels, beschrijving van inzicht en wetenschappen, tenslotte volgen verhandelingen voor jonge monniken, zoals legendes en preken, over de dagelijkse verplichtingen, regels voor het thuisloos bestaan en het ontvangen van aalmoeszen. De kanon omvat zo vijf en veertig boeken, waar nog commentaren op volgen.²³¹⁾

In dit overzicht van heilige teksten valt meteen de plaats op van de monniken; daarnaast vinden de leken een duidelijke erkenning en daartussen wordt ook nog over goden en hemellichamen gesproken. In de hele kanon valt op dat men tot in uiterste details gaat, zowel in de leer als in de levensregels. Alles krijgt zijn plaats in het grote systeem, waarbij het getal een grote rol speelt. Daar is het wereldbeeld een voorbeeld van. De kosmos wordt overeenkomstig de oude ideeën voorgesteld als een geweldige acht, waarin het lichte en ordelijke in de bovenste afdeling overheerst, het zware en verwarde in de onderste helft domineert.

De gekompliseerde uiteenzetting van de leer kunnen we heel kort zo weergeven, dat de zielen die niet meer gebonden zijn aan licht en zwaar, helemaal opstijgen naar de top van deze wereld, die door een geweldige niet-wereld omgeven is. Daar is het *Nirvāṇa*, dat in latere voorstellingen de plaats onder het schedeldak blijkt te zijn, wanneer de kosmos als een heel grote mens wordt voorgesteld. De wereld van de mensen is op borsthoogte, de wereld van de goden bij de hals. Ieder niveau kent zijn eigen wetmatigheid, maar tegelijk is er een spanning tussen noord- en zuidpool, tussen voet en schedeldak. De zielen streven opwaarts naar het *Nirvāṇa*, waarvan uitvoerige beschrijvingen bestaan. De zielen zijn wezens bijna zo groot als de lichamen waar zij bij hoorden, maar nu kunnen ze elkaar doordringen. Er wordt hun geen enkele belemmering opgelegd. Eenmaal daarboven zijn ze los van de wereld en hebben er ook geen contact meer mee.²³²⁾

In dit beeld kunnen we meteen iets over de denkwijze van de *jaina's* duidelijk maken. De mens of een ding is enerzijds vergankelijk, anderzijds onvergankelijk; over een ding kan men tegenstrijdige uitspraken doen, alleen niet tegelijk, maar steeds weer vanuit een ander gezichtspunt. Zo is de stof eeuwig in haar bestaan, maar tegelijk vergankelijk in haar vormen. Hiermee hebben de *jaina's* een methode ontworpen die hen in staat stelt alles te bewaren en op een geschikte plaats in hun wereldbeeld onder te brengen.²³³⁾

Van deze kosmos stellen de *jaina's* dat ze eeuwig is en tegelijk kunnen er op verschillende niveau's veranderingen optreden. De wereld van de mens kent periodes

van dalende en stijgende lijn, na *Mahāvīra*'s ingang in het *Vivāna* raakt de wereld op het dieptepunt en dan begint weer de opstijgende lijn. De wereld is zo eeuwig en er is vergankelijkheid, dat kan zonder dat er een god als schepper in gemengd wordt. Tegelijk is er in deze wereld een spanningsveld tussen hoofd en voet ^{2 3 4})

Dat heeft geleid tot de opvatting dat het jainisme ateïsties was en dualisties, daar komt nog het predikaat animisties bij. Deze animistische opvatting kan men toelichten door het doktrinair systeem van de *jaina*'s nader te analyseren, maar een andere weg is de etiek van de *jaina*'s. De etiek wordt bepaald door de *ahimsā*-gedachte zoals deze in de regels voor leek en monnik beschreven wordt. De *ahimsā* of geweldloosheid zegt niet doden en dit wordt door de *jaina*'s op alle levende wezens toegepast. Het akosmisme van de *jaina*'s zou teruggaan op een veel primitiever animisme, waarin alle dingen als levende wezens gezien worden, wat in de leer terugkeert als gezegd wordt dat ieder ding zijn *jīva* of ziel heeft ^{2 3 5})

De uitdrukking animisties roept de gedachte aan een zogenaamd primitieve mentaliteit op. Het enige aanknopingspunt met deze associatie biedt de ouderdom van de jainistische traditie die over *Pārśva* en enkele andere *tīrthankara*'s ver in de geschiedenis trachten terug te grijpen. Deze verbinding met het verre verleden vinden we ook terug in de verhalen rond de kanon, die in zijn huidige vorm is vastgelegd rond 500 na Christus, wat wil zeggen dat er een zeer langdurige mondelinge traditie is geweest. Deze traditie reikt ver terug in de indiese geschiedenis tot voor *Mahāvīra*. Het konservatief of bewarend karakter is typerend voor het jainisme, waaruit in tegenstelling tot het boeddhisme een grote nadruk op de continuïteit met het verleden voortkomt. Want ondanks deze langdurige mondelinge traditie vallen de overeenkomsten tussen de sektes op en dat duidt er op dat men dit eigen verleden nodig had om de eigen levensovertuiging in India te bewaren.

De ouderdom van de historiese traditie wijst er tevens op dat er al gedurende lange tijd, zeker vanaf *Pārśva*, zogenaamd ateïstische stromingen bestonden, dat het jainisme, het boeddhisme en de *ājīvika*'s niet zo maar uit het niet opdoken. *Mahāvīra*, *Boedha* en *Gosāla* steunden op een lange traditie, die in de brahmaanse kanonieke geschriften zijn ekwivalent vindt in de spekulatieve geschriften van de *Upanisad*'s. Daarom dat wij liever de termen spirituele en traditionele stromingen gebruiken, de derde beweging, die later komt, noemen wij devotioneel. De spirituele bewegingen kunnen sterk spekulatief geïntereerd zijn, zoals bijvoorbeeld het jainisme, maar het spekulatief element kan ook afgewezen worden zoals de boeddhisten doen.

Mahāvīra heeft een groots opgezette systematiek nagelaten, hij is de grote organisator van het jainisme, die alle elementen hun plaats gaf. Van de oudere traditie laat hij niets verloren gaan en zo heeft het jainisme tot op de huidige dag de formuleringen of gedachten van *Pārśva* bewaard die het stempel dragen van zijn tijd. *Mahāvīra* is hervormer en organisator, maar dan op indiese wijze door alles te bewaren en niets verloren te laten gaan. ^{2 3 6})

Mahāvīra bouwt voort op oudere elementen, waarop ook de vedische traditie steunt. Alleen zijn wijze van verzamelen is anders, is niet gecentreerd rond de *Veda*'s maar staat in de lijn van de gedachten zoals die zich binnen de kring van de thuislozen ontwikkelden. Het wereldbeeld is de systematisering van oudere gedachten waarvan de kompositie misschien niet overal even gelukkig is, maar die zeer wel bruikbaar is in latere tijden. Om dit een dualistische wereldvisie te noemen lijkt ons te

sterk. Het jainisme kent de ene wereld, die onvergankelijk is, waarbinnen een spanning bestaat tussen *Nirvāṇa* en de andere pool.

Het spreken over animisme is niet korrekt, omdat hier een zeer sterke spekulatieve beschouwing overheeft met een eigen dialectiek, wat zo'n simplificatie eigenlijk niet toelaat. Derhalve kan men zich ook afvragen, of de leer niet een soortgelijke tendens vertoont als de klassieke traditie, nu niet verbonden met het offerritueel, zoals dat in de *Upaniṣad*'s toegelicht wordt, maar met het thuisloos bestaan als model bij uitstek om tot het *Nirvāṇa* op te stijgen. Dat wil zeggen dat het thuisloos bestaan model wordt voor de wereldorde, zoals het vedies offerritueel bij de brahmanen. Lijkt daarmee de aandacht van een sektor naar een andere te verschuiven, dan hoeft dit toch niet zo'n geweldig verschil te maken als bij de eerste oogopslag lijkt. Als de vier sectoren op één grondstramien gebaseerd zijn, dan wil dat zeggen, dat hetzelfde alleen op andere wijze beoogd wordt.²³⁷⁾

5.3.2. De sektor van de tempel

De geordende geest van *Mahāvīra* dringt door in de tempels van de *jaina*'s. Deze tempels worden gebouwd rond de vier en twintig *tīrthaṅkara*'s waaraan enige lagere goden worden toegevoegd. Drie van deze heilverkondigers genieten bijzondere populariteit en met name de twee laatste, *Pārśva* en *Mahāvīra*. In de tempels staan vier en twintig beelden in de gestalte van monniken in gebedshouding, die zoveel mogelijk op elkaar lijken. Ze worden alleen onderscheiden door een symbool; *Pārśva* wordt bijvoorbeeld gekenmerkt door een slang. Er worden nogal wat legendes aan deze symbolen gekoppeld, zodat men zich afvraagt of hier eigenlijk niet een godenwereld mee opgenomen wordt. In de tempel valt de geordendheid op, de systematiek en de duidelijkheid. Maar de kultus blijkt geen kultus in de strikte zin te zijn.

Monniken partisiperen niet aan de kultus, de leken kunnen de beelden wel de gepaste eer brengen, maar als offerpriesters heeft men ook brahmanen aangesteld. Bij deze laatste gewoonte kan de vraag opkomen: in hoeverre is hier sprake van invloed van hindoeïsme of in hoeverre is het een uiterlijk aanpassen aan de islam, wanneer deze India overheerst? Het kan ook zijn, dat men begonnen is zich uiterlijk aan te passen om aan vervolging te ontkomen, maar dat dit later niet meer begrepen is. Veel later is er een beweging ontstaan die tegen de beeldenkultus protesteerde en die zich beriep op *Mahāvīra*. De kultus is niet bloedig en kan in zoverre getolereerd worden, als de leken deel uitmaken van de wereld waarin de goden een rol spelen. Het is dezelfde tolerantie die de boeddhisten tegenover de leken kennen, maar de *jaina*'s beperken zich meer tot eigen tempels.²³⁸⁾

Inhoudelijk wordt het probleem echter nog groter: de *tīrthaṅkara*'s zijn in het *Nirvāṇa*, dat wil zeggen: ze zijn definitief tot een andere fase overgegaan waaruit geen terugkeer meer mogelijk is. Ze hebben geen banden met deze wereld meer en kunnen derhalve zeer moeilijk over wereldse zaken aangesproken worden. Vervolgens maken de beelden zelf dit duidelijk, de onderscheidingen zijn zo gering mogelijk; de beelden zijn zo onpersoonlijk als het maar kan. De functie van de beelden in de tempel blijkt een andere te zijn: het gaat niet om offeren aan goden maar om verering van heiligen. De tempel funktioneert als de boeddhistiese *stūpa*, de reliekschrijn, die de *jaina*'s ook kennen. Er komt hier iets van het devotionele karakter te voorschijn dat op een of andere manier eigen is aan heel India, maar in het jainisme een zeer eigen karakter krijgt.

De tempels zijn beeldmeditaties, men identificeert zich met de *tīrthānkara's* om zo zelf tot het heil te geraken. De kultus bestaat dus in het ritueel dat men eveneens zou onderhouden als men *Mahāvīra* zelf zou ontmoeten. De kultus dient als steun bij de meditatie en daarmee is de devotie eigenlijk niet een godenkultus, maar hier wordt het aksent op de benaderingswijze gelegd. Langs deze weg van verering hoopt men hetzelfde te bereiken, als langs de weg van de ascese. Verschil is dat deze weg voor leken gemakkelijker te bewandelen is dan de regel van het monniksleven.

In plaats van te spreken van een kompromis dat aangeboden wordt aan de leken, zouden wij liever spreken van een geïntegreerde devotie. De monniken hoeven deze weg niet te bewandelen, omdat zij al op weg zijn naar het *Nirvāṇa*, omdat zij de andere weg volgen van de thuislozen. Zij leggen zich toe op de *kevalajñāna*, de alwetendheid van de monnik, die alle lagere kennis omvat en die de toegang tot het *Nirvāṇa* biedt. Is het luisteren naar de monnik een zeer geschikt middel om verder te komen, is het zorgen voor de monniken een middel om dichterbij het heil te komen, zo is ook het zich verenigen met de hoogste idealen van het jainisme een zeer goed middel om dichterbij het heil te komen, om zich in een dergelijke toestand te brengen, dat men werkelijk de moeilijkheden kan overwinnen, die de verdere zelfrealisatie in de weg staan.

De tempel biedt tenslotte de steun van de gemeenschap en is in die zin gelijkwaardig aan de kloosterhallen, waar de gemeenschap samenkomt. De gemeenschap helpt de enkeling zijn eigen moeilijkheden gemakkelijker te overwinnen. Een prakties gegeven waardoor de jainistische tempels opvallen, is het ziekenhuis voor dieren, dat men meestal bij de tempels aantreft. Hierin manifesteert zich heel duidelijk de inspiratie van het jainisme.²³⁹) Het gaat erom in zich een bepaalde houding aan te kweken, die ook de samenleving bepaalt. Uit diezelfde mentaliteit van *ahimsā* komt de zorg voor weduwen en wezen voort, voor wie de *jaina's* tehuizen oprichten.²⁴⁰)

5.3.3. De sektor van het sociale leven

Het jainisme staat open voor iedereen en verwerpt het kastensysteem, wat blijkt uit het feit dat het tot de hoogste idealen behoort om het heil aan alle wezens te verkondigen. De *jaina's* hebben zich konsekvent tot de vreemdelingen gewend die India binnenkwamen. In de geschiedenis van het jainisme staan bekeringen uit elke kaste te boek. In de loop van de geschiedenis zijn echter ook in deze sektor van het sociale leven misvormingen opgetreden. Vooral in het zuiden van India, Mysore, is het kastensysteem onder *jaina's* aanvaard. In het voorafgaande wezen we erop, dat het in de jainistische geschriften wel betreurd wordt, dat de derde stand of de kaste van de *vaiśya's* de tweede stand of de kaste van de krijgers, de *ksatriya's*, overvleugelt. Deze opmerking maakt inzichtelijk, dat de geweldloosheid van de *jaina's* iets martiaals en krijgshaftigs over zich heeft. Het afzien van het doden vraagt om even grote moed als het doden van de strijder.

In tegenstelling tot het boeddhisme zijn de leken in het jainisme werkelijk lid van de godsdienstige gemeenschap. Monnik en leek zijn op elkaar afgestemd in een onderling verband.²⁴¹) Zoals reeds vermeld, bestaat er verschil in opvatting tussen de *svetāmbara's* en de *digambara's*. De laatsten volgen zeer radikaal *Mahāvīra's* voorbeeld en zijn niet gekleed. Dit heeft tot prakties gevolg dat de vrouwen uitgesloten zijn van de religieuze levensstaat en dat houdt tevens in dat vrouwen niet in het *Nirvāṇa* kunnen binnengaan. Voor de *digambara's* is het evenwel moeilijk geweest om hun naaktheid

te handhaven en ook in de huidige samenleving in India is dit niet eenvoudig. Prakties betekent dit dat men deze vorm van thuisloosheid bewaart voor het eind van zijn leven.

Een leek die kennis van de ware leer bezit, vrij van geloofstwijfel is en van verlangen naar andere aardse of bovenwereldlijke doktrines of zaken, kan de vijf kleine geloften afleggen. *Ahimsā* onderhouden wil zeggen geen levend wezen opzettelijk doden of verwonden. Het onderhouden van deze gelofte vereist een vrij streng dieet. De volgende drie geloften vragen om de waarheid te spreken, niet te stelen en kuis te leven. De laatste gelofte houdt in, dat men niet hebzuchtig naar steeds nieuwe bezittingen verlangt, maar zich tevreden stelt met een zelf vrijwillig bepaald inkomen. In deze vijf geloften is veel overeenkomst met de brahmaanse en boeddhistiese traditie, en hiermee sluit men bij de algemene indiese opvatting aan.

Aan deze vijf regels kunnen later nog drie geloften toegevoegd worden om het reizen tot een bepaald gebied te beperken, om zich te beperken tot een aantal dingen noodzakelijk om te leven en tenslotte verplicht de leek zich om ver te blijven van alles wat schadelijk is, niemand iets boos toe te wensen en anderen niet aan te zetten tot het veroorzaken van geweld. Vervolgens kan de leek nog vier geloften op zich nemen: de leek belooft bepaalde tijden aan gebed te besteden, hij belooft gedurende een bepaalde tijd huis of dorp niet te verlaten, op sommige dagen zal hij vier en twintig uur vasten, hij belooft monniken en gasten te geven wat zij nodig hebben. Sommigen nemen nog een gelofte op zich: zij verplichten zich om vrijwillig de hongerdood in te gaan. Deze verplichting wordt meestal door oudere mensen op zich genomen, maar soms ook door jonge en gezonde mensen om zo het eeuwig heil te verwerven.

Tenslotte kan de leek nog enkele verdere regels volgen, die dichter bij de levenswijze van de monniken liggen. Deze omvatten geloof in de *tīrthankara's* en hun heilsverkondiging, het onderhouden van al de bovengenoemde geloften, driemaal meditatie per dag, vasten op de dag van volle maan en nieuwe maan, dat is dezelfde dag als de boeddhistiese feestdag, zich onthouden van het eten van levende wezens, dat betekent ook van verse groenten, niet drinken tussen zonsopgang en zonsondergang, het vermijden van geslachtsgemeenschap, ook met zijn eigen vrouw, het weggeven van bezit, door verdeling aan kinderen of anderen, afstand doen van eten waar iemand recht op heeft, zich tevreden stellen met wat er overblijft, het aannemen van het monnikskleed en een plaats opzoeken om ongestoord te kunnen mediteren.²⁴²⁾

De monnik moet dezelfde geloften onderhouden als de leek. Het aantal geloften strekt zich veel verder uit en tegelijk gaan ze dieper dan de geloften van de leken. De vijf grote geloften luiden *ahimsā* of geweldloosheid, dat wil hier zeggen, dat de monnik erop uit moet zijn om ook niet onopzettelijk leven te doden, hij moet zeer nauwkeurig op zijn woorden letten, dat hij ook niet schertsenderwijze onwaarheid spreekt, hij mag niet alleen niets weggeven, maar hij moet uitdrukkelijk vragen om datgene wat voor hem bestemd is, hij moet volmaakte zuiverheid of maagdelijkheid beoefenen, ook in gedachten en woord vermijden wat hem in verleiding zou kunnen brengen, de thuisloze moet alles opgeven en onverschillig staan tegenover mensen en dingen in deze wereld. Deze vijf grote geloften worden ieder door nog eens vijf geloften onderstreept, dat zijn er vijf en twintig geloften bij.²⁴³⁾

Deze regels dwingen de leek zich vooral met die beroepen bezig te houden, waarin hij zo weinig mogelijk risico loopt om te moeten doden. De *jaina's* zullen zich

noodzakelijk bezig moeten houden met de handel, waar ze in deze tijd dan ook zeer vaak aan te treffen zijn. De *jaina's* besteden vrij weinig voor zichzelf, ze leven meestal matig. Hun levensovertuiging is eties van hoog gehalte, vooral de eerlijkheid van de *jaina's* is bekend. Deze factoren droegen er toe bij dat deze kleine groep een zeer grote invloed heeft in de indiese samenleving, vooral in het bankwezen ²⁴⁴).

In de mate dat de leken het thuisloos bestaan benaderen, in diezelfde mate zijn zij deelgenoot in het heil. De onderlinge verhouding tussen monniken en leken bestaat uit wederzijds bewezen diensten. De leken steunen de monniken door het geven van aalmoezen, door het oprichten van kloosterhallen of *upāsraya's* ²⁴⁵). De monniken onderwijzen de leken in de leer en de regel, ze treden op als zielzorgers voor de leken ²⁴⁶). De leken moeten verlof hebben van de daartoe aangestelde monnik om te mogen reizen. Van de andere kant hebben de leken de mogelijkheid om iedere monnik te controleren, de gang en wandel van alle monniken na te gaan en ook om te onderzoeken of iemand terecht voor een bepaalde functie gekozen is. De leken spelen zo een actieve rol in hun gemeenschap.

Wat leken en monniken bindt, is de *ahimsā* als uitdrukkelijke levenshouding. In de regel komt de geweldloosheid op de eerste plaats en betekent niet doden en ook niet verwonden in de ruimste zin van het woord. De eerste betekenis staat echter centraal, het niet doden van een wezen. Dit betreft levende wezens als mensen en dieren, maar ook planten. Uiteindelijk heerst in deze kring een respect voor alle dingen, hetgeen men akosmisme noemt.

De sterke nadruk die *Mahāvīra* op de kuisheid legt, is evenzeer een uitvloeisel van de *ahimsā*-gedachte, omdat volgens de anatomie van die tijd het geslachtelijk verkeer het doden van levende wezens in het vrouwelijk voortplantingsorgaan betekende. De maagdelijkheid betekent op de eerste plaats niet doden, men ziet af van een nieuw leven om het bestaande leven niet te vernietigen. Met deze uitleg van de kuisheid komt de bedoeling, de houding van de *jaina* beter tot zijn recht. Het gaat bij deze geweldloosheid eigenlijk niet om respect voor levende wezens, zoals wij dat gewoonlijk opvatten. In de westerse interpretatie wordt het een liefde, die in plaats van de medemens alleen de hele wereld, alle wezens omvat. De volledige beheersing van deze mentaliteit om niet te hoeven of te willen doden, wijst erop dat men werkelijk onverschillig staat tegenover personen en dingen, dat men werkelijk vrij is van deze wereld, zichzelf inkluis. ²⁴⁷)

In het leven van alle dag betekent dit, dat men steeds weer wijken kan, dat men voor het andere wezen opzij kan gaan. Dit kunnen alleen de monniken op de meest radicale wijze, omdat zij immers de banden met de wereld verbroken hebben. In de regels voor de leken wordt duidelijk hoe deze *ahimsā*, als steeds kunnen uitwijken, gehanteerd wordt. De leek probeert zich tevreden te stellen met het allernoodzakelijkste, maar hij zal toch enig bezit moeten hebben om voor zijn familie op te kunnen komen.

Tenslotte wordt deze *ahimsā* onderstreept door de vrijwillige hongerdood, dat is niets gebruiken, niets doen ten koste van iets of iemand anders. Daar de monnik die door zijn levensstaat de mogelijkheid heeft om steeds te wijken, staat hij in het jainisme op een centrale plaats. Als een mens, die geheel vrij staat in deze wereld, bezit hij de totale onverschilligheid tegenover de wereld, die teken is van de werkelijke zelfrealisatie. Maar hiermee betreden wij de volgende kamer van dit huis. We komen in het vertrek van de monnik ²⁴⁸).

5.3.4.1. De sektor van het thuisloos bestaan

De *kevalin* is de eenzame die helemaal bevrijd is, los van aardse toevalligheden komt men tot eenheid met de werkelijke kosmos als eeuwig zichzelf zijn. De *ahimsā* in het leven van de leken betekent ascese, oefening, vooral onthouding en vasten. In het leven van de monnik wordt dit nog sterker, door ascese werd *Mahāvira* tot de *Jina*. De *ahimsā* wijst ook op het bereiken van de werkelijke kennis. De gelofte van de monnik luidt: Ik zal een *sramana* worden, die geen huis bezit, geen eigendom, geen kinderen, geen vee, en die eet wat anderen geven. Ik zal geen zondige daad begaan, ik weiger iets te aanvaarden, dat mij niet werd gegeven. Door het onderhouden van de vijf grote geloften is men werkelijk monnik, beschermt men zichzelf en anderen. Als monnik of *yati* bestrijdt men het best de aardse vergankelijkheid en dat is tegelijk de reden waarom de monnik preekt, het gaat om het vernietigen van de vergankelijkheid van deze wereld.

In het leven van *Mahāvira* wordt dit legendaries aangeduid. *Jina* zou niet veel op hebben met *Boeddha*, omdat deze inging op de vragen van anderen en omdat hij mensen trachtte te overtuigen. Niets van dat alles bij *Mahāvira*. Als iemand bij hem komt, dan beantwoordt hij geen vragen, maar begint eenvoudig zijn boodschap te preken. *Mahāvira* maakt over het algemeen een stoere en stijve indruk en er valt weinig van de welwillendheid van een *Boeddha* te onderkennen. Daar staat tegenover dat *Mahāvira* toch een diepe indruk gemaakt moet hebben, hoewel er over zijn leven niet veel buitengewoons verteld wordt.

Door middel van de *ahimsā* wil de *jaina* tot een overwinning komen op de vergankelijkheid. De *ahimsā* is eerder agressief te noemen dan passief. De werkelijke held is de mens die de wijsheid van de totale eenzame bereikt, die zichzelf en de wereld overwint. *Mahāvira* en zijn volgelingen bestrijden de orde van deze voortdurend veranderende wereld. Men wil de volmaakte kennis bereiken, dat is de *kevala-jñāna*, waardoor men tegelijk het *Nirvāna* binnengaat. De *kevalin* treedt bij zijn dood het *Nirvāna* binnen, dat wil zeggen hij blijft van nu af onveranderlijk zichzelf, zijn ziel blijft even groot, maar de geesten kunnen elkaar doordringen zonder elkaar te kwetsen. Door de ascese heeft men de volmaakte *ahimsā* bereikt, men kan elkaar niet meer kwetsen, omdat men niet meer zwaar of licht is, omdat men niet meer aan de aardse toevalligheden gebonden is. Door prediking maakt men een eind aan de geboorte en sterven en is de verlossing bereikt. De monnik op weg naar de *kevala-jñāna* is derhalve een zeer strijdbaar man, juist in zijn houding van geweldloosheid.²⁴⁹⁾

5.3.4.2. De monniksgemeenschap

Het dier dat zich terugtrekt om in de eenzaamheid te sterven, is het voorbeeld van de *jaina*, dit moet de houding zijn die de mens het *Nirvāna* binnenleidt. Deze houding, die een uiterst passief ondergaan lijkt te zijn, wordt door de *jaina's* als hoogste deugd beschouwd. Het leven van de monnik beoogt deze mentaliteit te verwerven, waarbij de gemeenschap de enkeling tot steun is. *Mahāvira* zelf volgde de meest radikale weg en legde ook zijn kleren af. Hij stelde de *ahimsā* centraal en formuleerde uitdrukkelijk de gelofte van maagdelijkheid, als nadere toelichting bij *Pārśva's* voorschriften.

Mahāvira organiseert de gemeenschap en in de *saṃgha*, de groep van monniken, brengt hij een strakke orde aan. In zijn levensbeschrijving komt dat in het vermelden

van zijn leerlingen naar voren. Deze eerste volgelingen, elf in getal, worden hoofd van negen *gana's*, groepen. Vanuit de ontstaansgeschiedenis van de *osvāljaina's* wordt deze procedure nog duidelijker. Deze groep van *jaina's* zegt rechtstreeks terug te gaan op *Pārśva*, maar erkent *Mahāvīra* als een gezaghebbend en authentiek interpretator van de leer. Van diens organisatie nemen zij veel over. Of dit verhaal omtrent hun oorsprong op waarheid berust, is twijfelachtig, maar het illustreert wel de plaats van de leerlingen en de latere leiders in de *jaina-gemeenschappen*. De *osvāljaina's* noemen *Mahāvīra* een leider van een groep of *gana*, zij het dan wel een zeer bijzondere leider, maar naast deze groep bestonden er ook anderen. Het opvallende in deze verhalen is de leidersfiguur, die erin naar voren komt.²⁵⁰⁾

Binnen de monniksgemeenschap bestaat een duidelijke ordening. Men begint als *seha*, novice, om *thera* te worden, dat betekent ouderling. De geïnstalleerde monnik krijgt de naam *yati*, zwerver, *sādhū* rechtvaardige of *muni* zwijger. In de klassieke literatuur wordt de *yati* de naam voor de jainistische monnik, *bhikṣu* of mendikant voor de boeddhistische religieus en *sannyāsi* voor de brahmaanse thuisloze. In de eigen literatuur komen echter alle titels voor monniken voor.

Daar komen verschillende titels bij overeenkomstig de rol die een monnik binnen de gemeenschap speelt. Daar is de *upādhyāya* of instruktør, de *vācaka* of lektor, de *ācārya* of meester, de *ganin* of leider. De *ācārya* is meestal het hoofd van een groep en model, voorbeeld of vat van wijsheid. De *ācārya* is iemand die authentiek, dat wil zeggen met gezag de leer en de regel kan uitleggen en interpreteren. De *upādhyāya* mag de tekst uitleggen en de *vācaka* mag de tekst voorlezen. *Ganin* schijnt het oude woord voor de leider van een groep te zijn, maar kan in latere tijd een vrij ondergeschikte functie betekenen. Voor de titel *ācārya* komen later ook andere titels. Voor het ritueel wordt eveneens een funksionaris aangewezen. De terminologie is nogal veranderlijk door de tijden heen.

Vroeger werd de grootste groep *gana* genoemd, wat gemeenschap betekent en in de wetgeving gelijkgesteld wordt met het woord *saṃgha*. Binnen deze *gana* zijn er dan *kula's*, kleinere groepen. Iedere monnik wordt geacht lid te zijn van een *kula*, een subgroep van de *gana*. Dit neemt niet weg dat het jainisme vanaf het begin de eenzame bozeremieten kent, maar ze staan niet centraal in het jainisme.²⁵¹⁾ De leider van de *gana* wordt dan de *ganin* of *ācārya*, maar de term *gana* wordt later vervangen door *gaccha*, die gelijk is aan *gana*. De *gumma* is een deel van de *gaccha* onder leiding van een *upādhyāya* en de *gumma* is weer onderverdeeld in *phaddya's*.

Daarnaast staan nog twee groepen: de *saṃbhoga*, als onderverdeling van groepen van een *gaccha* die allen eenzelfde interpretatie en regelpakket houden; de *maṇḍali* is zo maar een groep bijvoorbeeld om een zieke te verzorgen en houdt ook op te bestaan, wanneer deze verpleging niet meer noodzakelijk is. Naast deze groepsvorming blijft de relatie tussen *seha* en *thera*, novice en oudere monnik, belangrijk. In sommige periodes van de geschiedenis van het jainisme kwam de nadruk op de leiders te liggen, bijvoorbeeld ten tijde van de isolatie door de muslimes werden veel leiders bijna despotten in hun gemeenschappen. Later kwam er evenwel weer een herstel van evenwicht door demokratiese stromingen. Of beter gezegd: alle leden van de groep, die de regels voor de onderlinge verhoudingen kenden, konden elkaar controleren.²⁵²⁾

De *śvetāmbara's* kennen tegenwoordig zo'n zeven *gaccha's*; daar sluit zich een vijftal groepen bij aan die opvallen door de bestrijding van de verering van beelden.

De *digambara's* noemen de *gaccha's samgha's* en komen op vier scholen. Dit alles geeft aan de gemeenschap van de *jaina's* een eigen karakter, de gemeente is gegroepeerd rond erkende leiders. Het maakt de indruk van een synodaal kerkverband, waarbij de synode kerkelijke leiders aanwijst en deze ook weer ter verantwoording kan roepen. De geschiedenis van *Mahāvīra* wijst echter op een ander voorbeeld: de stammenkonfederatie, maar dan is hier sprake van een hiërarchies verband met een duidelijk aristokraties element. Waar in het boeddhisme de groep van twintig monniken volledig gezag heeft, daar staat hier de *ācārya* (met welke titel dan ook) die dan wel verantwoordelijkheid schuldig is aan de gemeenschap. *Mahāvīra* komend uit de *Jnāta*-stam, zal waarschijnlijk een andere organisatie gekend hebben dan *Boeddha* uit de *Śākya*-clan. *Mahāvīra* gebruikt de structuur om er een kontrastructuur van te maken en is hij enerzijds aristokraties ingesteld, anderzijds bouwt hij een organisatie op die een overheersing van een kleine groep monniken onmogelijk moet maken.²⁵³⁾

De *ācārya* is iemand met volledig gezag, maar dan moet hij wel aan de eisen voldoen, die aan een leider gesteld worden. Hetzelfde geldt voor de *upādhyāya* op lager niveau, maar deze mist de competentie tot gezaghebbende uitleg. Onder *Mahāvīra's* leerlingen blijken dus negen *ācārya's* te zijn met aanhang, twee zonder enige aanhang; de *osvājaina's* maken van *Mahāvīra* zelf een *ācārya*, zij het met een zeer opmerkelijke persoonlijkheid.²⁵⁴⁾

Nu kunnen de gezaghebbende interpretaties van de verschillende *ācārya's* uiteengaan en zo respekteren de *gaccha's* verschillende geestelijke stromingen. Er kunnen afwijkingen bestaan in de uitleg van leer en regel, heel miniem, maar die toch tot nieuwe gemeentes leiden, waarbij de omvang van deze gemeenschappen sterk varieert. Iedere *gaccha* heeft de mogelijkheid op basis van de regels vast te stellen of deze *ācārya* nog wel gezaghebbend is. De jainistische gemeenschap bestaat uit een aantal *gaccha's* die geen macht of gezag over elkaar hebben. Binnen de *gaccha's* is het zeer goed mogelijk elkaar onder controle te houden en kan de plaatselijke gemeente heel goed tegen de *yati's* optreden.

Hier registreren wij meteen vervalverschijnselen, die optraden in de loop van de geschiedenis. Dat is op de eerste plaats de neiging tot despotisme van de *ācārya's*. Op de tweede plaats werden de *ācārya's* door andere groepen als leiders beschouwd, bijvoorbeeld het laatst door de engelsen en dan eisen zij alle daarbij behorende eerbetoon op. De gemeenschap heeft behoefte aan monniken als zielzorgers; dat leidt bij een gebrek aan monniken tot het misbruik van het kopen van wezen dat de monniksgemeenschap zo zijn voortbestaan garandeert.²⁵⁵⁾

5.3.4.3. Het leven van de monnik

De gemeenschap kent een organisatie, die door de mogelijkheid tot onderlinge controle de interpretatie van leer en regel vrij zuiver kan bewaren. Maar het ideaal van de monnik is toch de *kevalajñāna*, dat wil zeggen: de monnik moet werkelijk een *kevalin* of eenzame worden. Daarom is het zinvol het leven van de afzonderlijke monnik na te gaan, hoe hij dat doel kan bereiken en welke rol hij in de gemeenschap speelt. Uit het voorafgaande wordt duidelijk dat de *ahimsā* centraal staat, waaraan de ascese toegevoegd wordt als hulpmiddel om de uiteindelijke kennis te bereiken. De vijf grote geloften van de monnik vormen een levensprogram dat heel wat van de *yati*

vraagt om deze weg tot het einde te kunnen bewandelen

In verschillende opeenvolgende stappen wordt men in de gemeenschap van de monniken toegelaten, vanaf de eerste rite, het uitrusten van het hoofdhaar in vijf plukken, waarbij men belooft een werkelijke *sramana* te worden, tot het afleggen van de vijf geloften waardoor men volledig lid van de monniksgemeenschap wordt. Het tijdstip van de installatie wordt nauwkeurig vastgelegd, omdat dit voor het verdere leven van belang is. Naast de rangen binnen de monniksgemeenschap brengt het aantal kloosterjaren een zekere orde in de groep met zich mee. De rite van het afleggen van de geloften is de belangrijkste *dīksā*, de *upasthāna*. Dan is men lid van de monniksgemeenschap. Men wordt lid van een *gana* en mag niet zonder reden van *gana* veranderen.

Tussen monniken en zusters zijn de verhoudingen uiterst nauwkeurig geregeld. De zusters zijn vrijwel de gelijke van de mannelijke kollega's, ze behoren tot dezelfde *gana* of *gaccha*, ze behoren tot dezelfde *sambhoga*, dat wil zeggen dat ze aan de gemeenschappelijke diensten kunnen deelnemen. De zusters zijn alleen aan de *ācārya* of de leider van de *gaccha* onderworpen net als de monniken, verder hebben ze een eigen leidster die uitleg van de regel kan geven. Zusters kunnen preken en net als alle monniken de teksten uitleggen. Voor de zusters gelden strengere regels, maar dat is meer tot haar eigen bescherming dan als belasting bedoeld. De *digambara*'s kennen natuurlijk geen zusters.

De uitrusting van de monnik bestaat uit drie kledingstukken, of wat hij toevallig krijgt, een nap uit hout of leem, een veger om alle plaatsen van insecten schoon te maken waar men lopen wil of iets wil neerleggen, de monddoek is van belang, omdat deze geacht wordt insecten tegen te houden bij het inademen, maar tegenwoordig wordt deze doek ook gebruikt als teken van respect in het gesprek met hoger geplaatsten, een staf, die de monnik steeds bij zich moet hebben. Tijdens het regenseizoen hoeft de monnik niet te trekken, maar dan kan hij op een plaats blijven. Vroeger was daar geen voorziening voor, maar later bouwt men daar de kloosterhallen of ontmoetingsplaatsen, de *upāsraya*, voor. Behalve de monniken komen er ook leken samen om te luisteren naar de uitleg van de leer. Deze plaats bevat eigenlijk maar alleen een hal met banken en wordt geen klooster zoals bij de boeddhisten. Wel worden daarmee voor iedere *gaccha* enige vaste plaatsen aangewezen, waar men elkaar ontmoeten kan ²⁵⁶).

In de oude observantie van *Mahāvīra* mocht men slechts een dag in een dorp en vijf dagen in een stad verblijven. Dit gold buiten het regenseizoen, maar later werden dat vijf dagen en een maand. In de oude regel gold, dat men zich 's morgens voor de maaltijd verplaatste. Zo komt de dagorde er aldus uit te zien: een kort resiteren van een spreuk om het kwaad van de laatste nacht te verdrijven, dan zich klaarmaken voor de dag, waarbij baden en tanden poetsen niet geoorloofd is, dan trekt men zich terug op een rustige plaats om te mediteren, men bezoekt de tempel als hulp voor de meditatie, men bezoekt de meester voor hetzelfde doel, daarna legt men zich toe op de studie. De meester en leerlingen zijn de enigen die in direkt verband leven. Men mag per dag staande twee maaltijden nemen en dit gebeurt alleen als de zon schijnt, omdat men in het donker het risico loopt levende wezens mee op te eten. Het is een monnik niet geoorloofd 's nachts een vuur aan te maken of licht te ontsteken, omdat daarbij insecten gedood worden, noch mag de monnik daar verblijven waar dit gebeurt. Water moet om dezelfde reden gefilterd worden. De monnik moet zich

toeleggen op de ascese, dat is heel in het bijzonder de onthouding, vooral van eten. Zo worden de maaltijden geleidelijk aan gereduseerd tot één per dag, dan om de andere dag en zo gaat het verder tot men de vrijwillige hongerdood aandurft ²⁵⁷)

Het eten moet op bedeltocht verzameld worden, waarvoor allerlei regels gegeven worden. De bedelgang mag maar van beperkte duur zijn, men mag zijn gastheer niet aanklappen. Men moet daar bedelen waar het vuur al uit is, en verder moet men zich tevreden stellen met wat de natuur nog te bieden heeft. Bedelen wordt niet altijd door alle monniken gedaan om zo tijd voor studie en oefening te winnen. In het eten mag geen leven meer zijn. De oude regel stond nog vlees en vis toe, als die gegeven werden, maar dit werd later veranderd. Aan deze beperkingen aangaande het eten worden ook nog lichamelijke oefeningen toegevoegd, er zijn allerlei voorschriften hoe men liggen, zitten of staan moet bij de verschillende gelegenheden. De straffen die men ontvangt en uitdeelt, liggen vooral in deze sfeer van de versterving. Belet-selen om in te treden, of later voor het bekleden van hogere ambten, zijn ziektes, verminking, impotentie. De eis luidt dat men werkelijk gezond moet zijn om het thuisloos bestaan te kunnen aanvaarden.

De feestelijkheden of feestdagen zijn volle maan en nieuwe maan en ook de installatie van een nieuwe monnik, een hogere funksionaris. De installatie van een nieuwe *ācārya* behoort tot de grootste feestelijkheden. De intrede moet de goedkeuring van de familie hebben. De hogere funksionarissen hebben steeds de instemming van de gemeenschap nodig. Tegenover het geven van aalmoezen en het oprichten van gemeenschapshuizen door leken moeten de monniken zorg dragen voor de zielzorg, die vooral bestaat uit preken en biechthoren. De kanon wordt uitgelegd, er wordt gepreekt en de monnik moet een goed voorbeeld geven. Het biechthoren en straf opleggen gebeurt daarentegen afzonderlijk. Bij de *digambara's* wordt deze zielzorgelijke taak meestal overgelaten aan leken die alle geloften hebben afgelegd, en deze leken zijn kenbaar aan een rood kleed.

Het grootste feest van de *jaina's* valt ruim een maand na het begin van de regentijd, de viering bestaat op de eerste plaats uit vasten. Op deze feestdagen leven de leken als monniken. Wie werkelijk het feest onderhoudt, trekt zich vier en twintig uur in het ontmoetingscentrum of op een stille plaats terug om te mediteren. Gedurende deze heilige week stroomt iedereen naar de kloosterhal, waar over de kanon gepreekt wordt. De vijfde dag wordt gevierd als de verjaardag van *Mahāvīra*. De laatste dag van deze feestdagen wordt gevierd met een grote biecht. Iedere *jaina* moet zich met iedereen met wie hij ruzie heeft, verzoenen. Daar er vaak mensen afwezig zijn, doen de *jaina's* dit schriftelijk tegenover de afwezigen. Het hindoeïstiese lichtfeest of *divālī* wordt door *jaina* gevierd als het ingaan van *Mahāvīra* in het *Nirvāna* ²⁵⁸) India heeft zeer veel *tīrtha's*, dat zijn wegen naar water, geulen, en deze krijgen de betekenis van heilige plaatsen. De *jaina's* geloven ook dat er veel *tīrtha's* zijn, maar voor hen zijn dat de plaatsen waar de heilverkondigers of *tīrthankara's* zich gedurende enige tijd ophielden. Zo hebben de *jaina's* naast de *stūpa's* of reliekschrijnen nog veel bedevaartplaatsen door heel India. Zo'n bedevaart gaat gepaard met een reglement waar weer vooral de voorschriften omtrent onthouding opvallen ²⁵⁹)

De weg waarlangs de *yati* zijn doel bereiken moet, de *yoga*, ligt dicht bij het klassieke indiese patroon. ²⁶⁰) Zo moet men het denken, het spreken en het lichaam volledig onder controle brengen. Dit leidt tot voorzichtigheid in lopen, handelen, praten, bedelen en het doen van de menselijke behoeften, zonder leven te schaden. De deugd

van de monnik bestaat uit geduld, deemoed, zuiverheid, onverschilligheid, waarachtigheid, zelfdiscipline, ascese, onthouding, vrijwillige armoede en geestelijke gehoorzaamheid. Zo gaan de voorschriften systematies verder. Via de beschouwing van de vergankelijkheid van deze wereld in een twaalfstal meditatie klimt men op tot het ware inzicht. Daarbij moet men twee en twintig bekoringsen vermijden van uiterlijk geweld tot innerlijke onrust, zoals ontstemdheid omdat men zijn plicht moet vervullen, ergernis over onbegrip, inbeelding vanwege eer of sterk geloof.

Nu gaat de monnik als het ware in de aanval en gaat verder de vergankelijkheid bestrijden, waarbij aan de uitwendige ascese altijd een innerlijke houding moet beantwoorden. Zo wordt systematies het element van zwaarte uit de mens gedreven, de band aan deze vergankelijke wereld. De geweldloosheid gaat samen met een zeer systematies opgebouwde strategie om de wereld te bedwingen, om zich aan de grijpparmen van deze vergankelijkheid te ontworstelen. Heeft men deze geweldloze methode werkelijk naar lichaam en geest uitgewerkt, dan kan de volledige kennis van de *kevalin*, de eenzame, komen.

De eenzame is degene die afstand van alles genomen heeft en daarom ook alles doorgrondt. Deze hoogste wijsheid is de *kevalajñāna*, de bevrijde ziel snelt omhoog naar de top van de kosmos, naar het dak van de makrokosmos. Dit is het werk van de mens en de monnik heeft daar geen god voor nodig, maar dat wil niet zeggen, dat hij ateiist is. De *jaina* aanvaardt de eeuwigheid van deze kosmos. *Mahāvīra* ontwikkelt een systeem, in regel en leer, om aan deze wereld te ontsnappen. In dit systeem behoort ook de bestrijding van de vergankelijke wereld en diens invloed; zo zal de *kevalin* alles wat hij op zijn weg tegemoet komt, deze boodschap verkondigen. De *yati* trekt er niet ekstra op uit om te gaan prediken, maar wat hij toevallig tegenkomt, wie of wat het ook is, die zal hij het heil verkondigen.

Naast het agressieve karakter van de *ahimsā* dat naar voren kwam in de naam *jina* of in het betreuren van het verdwijnen van de grote invloed van de *kṣatriya*'s moet hier eveneens gewezen worden op de sterke band met de magies-rituele sfeer. Het gaat om een offer dat niet in de tempel voltrokken wordt, maar in het lichaam langs een andere weg. In de oorsprong is er verwantschap tussen de verschillende offers, maar in de loop van de tijd treedt er een verschil van betekenis tussen het levensoffer van de thuisloze en de andere offers op. Het levensoffer van de thuisloze is erop gericht om de grens te bereiken, terwijl de andere offers het in stand houden van de kosmische orde beogen. De geweldloosheid heeft daarom als religieuze ascese een offerkarakter, wat de magies-ritualiserende tendens en de systematische opbouw door *Mahāvīra* van het thuisloos bestaan mede verklaart. De magies-rituele gebruiken kunnen een goede hulp zijn om de weg van de *yati* uit te tekenen.²⁶¹⁾

5.3.5. Spiritualiteit

Mahāvīra heeft een leer ontworpen van een radikale geweldloosheid; daartoe heeft hij een uitermate ingewikkeld systeem opgebouwd, waarin het getal overheerst. Zo heeft hij in de leer, in de tempel, in de samenleving en ook in het thuisloos bestaan een strakke systematiek aangebracht. Hij heeft verschillende elementen in volgorde bij elkaar geplaatst, waardoor de monnik werkelijk stap voor stap vooruit kan gaan.

In de gemeenschap van de monniken wordt *Mahāvīra*'s organisatietalent prakties duidelijk. Hij heeft een zeer goede uitgangspositie verworven om de monniken tegen zichzelf te beschermen en tegelijk tegen de wereld. Bovendien heeft hij misbruik

zoveel mogelijk uitgesloten, heeft hij het verval grondig aangepakt. Hierdoor wordt zijn diepdoordachte spiritualiteit duidelijk: de geweldloosheid als grondhouding om het heil te bereiken, maar ook als manifestatie van het binnengaan in de werkelijke kennis, de *kevalajñāna*.

De geweldloosheid wordt zelfs het karakter van de prestatie ontnomen en daarvoor verschilt de *yati* zeer zeker van de magiër, de asceet die door middel van zijn prestatie iets hoopt af te dwingen, te krijgen.²⁶²) *Mahāvīra* wijst op een weg naar het uiteindelijk geluk en stelt dat het thuisloos bestaan de beste positie is om dit geluk te verwerven en er zicht op te krijgen. Daarom blijft ook de *kevalin* getuigen en eigenlijk zelfs door in alle eenzaamheid de dood te gaan opzoeken. Het paradoksale karakter van het thuisloos bestaan manifesteert zich in de *yati*, wanneer *Mahāvīra* de eenzaamheid van de dood als ingaan tot het waarachtig geluk beschouwt. Men verwerft de vrijheid van het ongebonden zijn aan deze wereld en deze gelukzalige vrijheid tegenover de wereld maakt de mens werkelijk geweldloos. Het respect voor de levende wezens en het voorschrift van de maagdelijkheid zijn de duidelijke karakteristieken van deze spiritualiteit. De paradox wordt hier zichtbaar: de werkelijk eenzame, de *kevalin*, wordt de leider en het voorbeeld van de gemeenschap bij uitstek. Dit is de spanning die *Mahāvīra* in zijn levensregel weet te overwinnen.

5.3.6. Samenvatting

Het originele van *Mahāvīra* ligt in de *ahimsā* en zijn organisatie, maar toch blijven hier de indiese elementen zeer sterk. Hij radikaliseert het algemene begrip *ahimsā* tot een altijd kunnen wijken, tot een levensregel, tot een etiese houding. In dit laatste gaat hij net verder dan het gebruikelijke konsept. In zijn ordelijkheid is een sterk konservatief element opgesloten. Door de sterke systematiek kan hij alles op een bepaalde plaats onderbrengen. De tempels en ook het wereldbeeld zijn er een voorbeeld van; alles wordt in een museum opgeslagen, alles keurig gesystematiseerd en gekatalogiseerd. De *Jina* heeft hier geen centraal gezag voor nodig. Op een indiese wijze kan hij alles bewaren en daarbij heeft hij zelfs elementen weten te bewaren die het hindoeïsme vergeten heeft. Zijn konsekwentie dreigt *Mahāvīra* buiten het klassieke patroon te brengen: zoals hij zijn leer uitbouwt naar alle eeuwigheid, zich openstelt voor alle levende wezens, beweegt hij zich daarmee op een of andere manier buiten India.

Vardhamāna wijst de *Veda's* af, daarvoor plaatst hij de leer van *Pārśva*. In plaats van de ene zeer oude traditie volgt hij een andere, waarvan niet gezegd kan worden dat deze visie per se een levenbeschouwing van de benedenlaag of het substratum zou zijn. *Pārśva* en *Mahāvīra* komen uit de hogere kringen en deze traditie staat naast de brahmaanse. *Mahāvīra* wijst de kasten af, in prinsiep stelt hij zijn gemeente open voor alle levende wezens, in die zin dat hij meent dat alle levende wezens zijn boodschap moeten vernemen, wil men de vergankelijkheid van deze wereld doorbreken. Hij kan het systeem van de levensfasen passeren, omdat de aaneensluiting van leek en monnik veel groter is. Toch zijn de fasen niet helemaal verdwenen, zoals uit de levensbeschrijving van de *Jina* zelf blijkt. Men kan na zijn funktie van familie-vader vervuld te hebben intreden.

De tempelkultus lijkt helemaal weg te vallen, maar hier komt wellicht het duidelijkst weer het indiese karakter naar voren. De kanon is niet op het offer maar op het thuisloos bestaan afgestemd. Daar vinden we de systematische beschrijving van de weg

naar het heil in werkelijkheid. De hindoeïstiese tempel is voortzetting van het offer zoals dat in de vediese geschriften naar voren komt, de tempel van de *jaina's* de voortzetting van de regel. De wereldverzaker is hier helemaal de wereldbeheerser geworden, maar dit blijkt zonder de brahmaanse traditie en interpretatie ook mogelijk te zijn. Het wereldbeeld dat aan deze gelijkstelling ten grondslag ligt, is gemeenschappelijk; beide levensvormen zijn gebaseerd op eenzelfde grondstramien. De thuisloze heeft veel sterker zijn invloed doen gelden op de leer, op de samenleving en op de tempel. Goden en mensen lijken in hun wereld sprekend op elkaar, ze zijn elkaars spiegelbeeld. De *yati* is hier de enige die hier uitbreekt, die boven deze beide werelden uitstijgt. In deze zin is *Mahāvīra's* systeem weer indies: wat de brahmanen doen vanuit het goddelijk woord, waar zij de vertolkers zijn, dat doet *Mahāvīra* vanuit de visie van *Pārśva*.

Mahāvīra maakt de naam *nirgrantha* waar, hij verbreekt alle banden met de wereld en daarin blijkt hij wereldbeheerser te worden. Dit laatste eisen de brahmanen ook voor zich op, namelijk dat zij door hun spekulatieve kennis van de *Veda's* de werkelijke wereldbeheersers zijn. Tot in zijn methode van argumenteren heeft *Mahāvīra* het indies karakter bewaard, hij kan nooit iets absoluut ontkennen of beamen. Zo ontsnapt hij langs de weg van een dialektiek, waar *Boeddha* eigenlijk eenvoudig het antwoord weigerde.

Tenslotte wijst het blijven bestaan van het jainisme in India op het indies karakter. Het hindoeïsme heeft zelfs getracht de *jaina's* als een kaste te integreren, maar dit moest stuk lopen op de *jaina's* zelf, die zich niet aan banden wilden laten leggen. Het verloop van het onderzoek van *Hermann Jacobi* weerspiegelt iets van het eigenaardig karakter van het jainisme. Zeer, zeer langzaam ontdekt men dat het jainisme niet met geweld ergens in te passen is, dat het de gestelde kaders doorbreekt, maar het gebeurt geweldloos. De inspiratie van *Mahāvīra*, teruggaand op die van *Pārśva*, blijkt geweldig sterk. Er bestaan verschillende sektes maar de verschillen zijn niet zo heel groot; de overeenkomsten en de continuïteit in de opvatting zijn opvallend. En toch in zijn strakheid, in zijn radikaliteit en wellicht in het zo sterk benadrukken van het thuisloos bestaan breekt het jainisme met het hindoeïsme.

Menen we nu een duidelijk breukpunt aangewezen te hebben, dan dringt zich de vraag op, of het jainisme eigenlijk niet met recht in de plaats van de kultus het thuisloos bestaan kon stellen, als aan alle sectoren uiteindelijk één grondstramien ten grondslag ligt. Het antwoord moet toch wel zijn, dat het jainisme wellicht te veel aandacht aan één vorm binnen de polymorfe structuur heeft besteed. Deze beperking enerzijds heeft anderzijds de mogelijkheid tot verruiming geboden om alle wezens op te kunnen nemen. Zo doorbreekt het jainisme toch de kaders van het hindoeïsme op een heel indiese manier. *Mahāvīra* giet zijn oorspronkelijke inspiratie in een polymorfe structuur die beantwoordt aan de algemene indiese structuur van de vier sectoren. Het aksent ligt alleen op de vierde kamer, de sektor van het thuisloos bestaan.

5.4. De hervormingen rond Sankara

In de voorafgaande paragrafen kwamen de grote tradities naar voren, de klassieke orthodoxe wetgeving van *Manu* en de twee grote onorthodoxe bewegingen, waarvan de een buiten India tot een werkelijke wereldgodsdienst uitgroeide en de ander als

een moeilijk herkenbare, maar toch duidelijk afgescheiden beweging binnen India bleef staan. Deze analyse bracht al enig licht in de ontwikkeling van de religieuze geschiedenis. Met de persoon van *Śaṅkara* en de volgende stromingen blijven we binnen het hindoeïsme.

Śaṅkara is een van de grote mannen van de hindoe-hervorming, die de strijd aanbod tegen het boeddhisme en het jainisme. Pas in de zesde eeuw na Christus vond het hindoeïsme kapabele leiders om de tegenstoot uit te voeren, die het hindoeïsme zijn definitief gezag in India gaf. *Śaṅkara* is in deze kontekst van belang omdat hij tegelijk de grote hervormer is van het religieuze leven in India en daarmee een zeer belangrijke invloed heeft op alle latere religieuze stromingen. Vooral de herbronning door *Śaṅkara* uitgevoerd in dit tijdperk is van beslissende betekenis geweest voor het ideaal van de *sannyāsa*.

Śaṅkara is echter een tegenstrijdige figuur in de indiese geschiedenis, want zijn rol als godsdiensthervormer en religieuze reformator roept een tegenspraak op bij de auteurs die *Śaṅkara* bespreken. Men behandelt deze heilige als de grote filosoof en leraar en spreekt daarom van *Śaṅkarācārya*, óf als de stichter van de kloosters. En bovendien moet men zijn devotionele inslag toegeven, die juist in tegenstelling staat tot zijn filosofiese denkwijze. Als oplossing van dit probleem geeft men aan dat *Śaṅkarācārya* een *naiṣṭhika-brahmacārin* was, die zich helemaal aan de studie van de *Veda's* wijdde en daardoor pas helemaal goed de hervorming van het thuisloos bestaan inleidde.

Śaṅkara heeft een beslissende rol gespeeld in het brahmanisties réveil. Dit is de reden waarom veel dat door de hervormingsbeweging tot stand gekomen is, aan *Śaṅkara* persoonlijk toegeschreven wordt. Binnen dit bestek is het niet mogelijk om een scherp onderscheid te maken tussen de historische persoonlijkheid en de gestalte zoals die leeft in de latere overlevering. In de verschillende sectoren wordt *Śaṅkara* beschouwd als de grote reformator en organisator van de leer, de kultus en ook van het thuisloos bestaan. Het talent van *Śaṅkara* manifesteert zich in de originaliteit waarop deze grote leraar de hervormingen tot stand bracht. Aan de wortel van alle veranderingen die door *Śaṅkara* bewerkstelligd werden, ligt een visie ten grondslag. Hierin komen de verschillende overleveringen uit verscheiden sectoren overeen, dat het gaat om een werkelijke reformatie, een herordenen van de traditionele gegevens op basis van een hernieuwd inzicht. Dit laatste noemen wij binnen de sektor van het thuisloos bestaan de spiritualiteit, de vondst van de inventieve, menselijke geest om het voorgegeven materiaal te ordenen tot een leefbare vorm van thuisloos bestaan.

Śaṅkara staat aan de oorsprong van een grote denkschool die op bijzondere wijze op de *Vedānta* reflekteert; van de andere kant beroepen zich twee grote devotionele stromingen op *Śaṅkara*, de *smārta's* of traditionalisten en de *śaiva's* of de aanhangers van *Śiva*. Hiertegen verzetten zich later de *vaiṣṇava's* of aanhangers van *Vishnu*, meestal met een eigen filosofies systeem. Hier staat in het kort de interne ontwikkeling binnen het hindoeïsme, waar onder de invloed van de ontmoeting met de islam en daarna met de moderne wereld nieuwe reaksies bijkomen, die evenwel in de lijn van deze godsdienstige structuur blijven. Binnen de verschuiving van de vediese riten, ook bij de *smārta's*, naar de godenkultus komen nog enige aspecten ter sprake, omdat de mystiek en de devotie bijzondere kansen krijgen door deze verschuiving van brahmanisme naar hindoeïsme.

Tenslotte voegen we er een groep aan toe, die enerzijds het *śaivism* duidelijker naar voren haalt, anderzijds met zijn specifieke eigenschappen duidt op het regionale

karakter van vele hervormingsbewegingen. En hiermee komen we aan het laatste voor India typische probleem, dat velen van de zogenaamde godsdienstige sekten tot kasten worden. Dit betekent niet alleen dat men in een bepaalde subkaste geboren wordt, in de *jāti*, maar dat men in het modernere hindoeïsme ook in zijn sekte geboren wordt, als aanhanger van *Śiva*, *Vishnu*, *Krishna* of andere goden.²⁶³⁾

De morfologische benadering van deze polymorfe structuur doet meteen de vraagstelling van godsdienstwetenschappers en van sociologen begrijpen: is de godsdienstige hervorming niet eigenlijk een sociale of omgekeerd? Onze opzet laat nu juist zien dat India zich aan deze vraag zo gesteld onttrekt door haar eigen structuur. De eerste stroming rond *Śaṅkarācārya* vraagt al meteen om een morfologische aanpak om deze omstreden figuur beter te kunnen verstaan.

5.4.0. *Śaṅkara*

Śaṅkara, wiens naam weldoener betekent, werd in 788 te Kalady in het noorden van Kerala geboren. Op driejarige leeftijd verloor hij zijn vader *Śivaguru*, een brahmaan uit de hoogste kringen. In zijn vijfde levensjaar werd hij als *brahmacārin* opgenomen en legde zich daarna toe op de studie van de *Veda*'s. Op jonge leeftijd vraagt hij zijn moeder de toestemming om *naiṣṭhika-brahmacārin* te mogen blijven of beter gezegd, om meteen van de eerste *aasrama* in de vierde van het thuisloos bestaan te kunnen overgaan. Na zijn opname in de vierde levensfase door een beroemd en erkend *guru* begint *Śaṅkara* zijn grote trektocht door India, waarbij hij alle grote plaatsen bezoekt. In deze tijd keert hij naar huis terug om zijn moeder in haar laatste uren bij te staan en na haar overlijden kremeert hij haar stoffelijk overschot. *Śaṅkara* hervat zijn reis en bezoekt alle heilige plaatsen en de grote mannen van zijn tijd. In Benares schreef hij een van zijn grote werken en op vier plaatsen stichtte hij kloosters, die vandaag nog bekend zijn. In 820 stierf hij te Kedarnath in de Himalaya's.

Naast de werken die hij verrichtte, is *Śaṅkara* bekend vanwege het afschaffen van misbruiken. Hij gold als hervormer van de hindoeïstische levensregels en trachtte gewoontes en riten te zuiveren. Boven alles vocht hij voor de eenheid van het hindoeïsme. Hij bestreed allen die het gezag van de *Veda*'s aantastten, bezorgde zijn volgelingen de naam van 'boeddha-hamers', omdat zij de boeddhisten heftig aanvielen en er aanzienlijk toe bijdroegen, dat het boeddhisme uit India verdween. Binnen het hindoeïsme trok *Śaṅkara* fel tegen kettters van leer, en dat waren volgens hem ook hindoes die slechts één of enkele goden vereerden en meenden het overige achterwege te kunnen laten.²⁶⁴⁾

Śaṅkara staat bekend om zijn interpretatie van de heilige teksten de *Veda*'s, en wordt derhalve *Śaṅkarācārya* genoemd, de leermeester van de *advaita*-filosofie, de niet-dualistische ofwel monistische leer. Deze leer die hoofdzakelijk uitgaande van de *Brahmasūtra*'s hoopt door te dringen tot het laatste, de absolute werkelijkheid, juist langs de weg van de speculatie, wordt ook *kevalādvaita* genoemd, het zuivere monisme. Door tot eenzame hoogte door te stoten, kan de mens werkelijk alles overzien, zodat de eenzaamheid tegelijk betekent verbonden zijn met alles. Om dit te bereiken moet men de weg omhoog opgaan om vanuit de vereniging met god als laatste werkelijkheid te komen tot kennis van alles. Dat wil zeggen op het moment, dat men de *Veda*-studie afrondt, kan men opstijgen en afscheid nemen. De thuisloze of *sannyāsi* komt hier binnen het gezichtsveld.

Daarnaast worden *Śāṅkara* dichtwerken toegeschreven, waarin zijn devotionele leven tot uitdrukking komt. Met de kloosters is, door de wijze waarop het thuisloos bestaan door *Śāṅkara* wordt verdedigd en gebruikt, een vernieuwing in het hindoeïsme ingeluid. De *jñānamārga*, de weg van de nijvere studie wordt gekombineerd met een zekere devotie. De traditie rond de persoon van *Śāṅkara* schrijft hem zeer uiteenlopende talenten toe. *Śāṅkara* is een streng filosoof en een dichter, zijn leer is *advaita* en tegelijk kent hij toch een zekere devotie tot *Śiva* en andere goden; hij verdedigt de klassieke leer en voert toch een zekere vernieuwing in het thuisloos bestaan in. In de twee en dertig jaar van zijn leven heeft deze *naiṣṭhika-brahmacārin* uitermate veel gepresteerd. In de kleine details van zijn levensverhaal blijkt *Śāṅkara* een geweldige persoonlijkheid die zijn overtuiging durft uit te dragen.²⁶⁵⁾

5.4.1. De sektor van de kanon

In het voorafgaande werden kort de belangrijkste termen die *Śāṅkara's* filosofie en spiritualiteit karakteriseren, bijeengebracht. Deze combinatie werpt meteen licht op *Śāṅkara's* eigen weg temidden van de ordestichters. Door de integrale mystieke ervaring wordt de onwetendheid, *avidyā*, doorbroken. Bij *Śāṅkarācārya* gaat het niet alleen om kennis maar ook om bevrijding en in die zin kan hij derhalve ook aan het begin staan van een *paramparā*, dat is een suksessie van *guru's*. Dat wil in dit geval zeggen dat tot op de huidige dag monniken via hun *guru*, de *sannyāsi*, die hen in het monniksleven inwijdde, van *Śāṅkara* kunnen afstammen.

De kennis die verworven wordt, is toepasbare wijsheid en zo wordt de monnik geschikt om zielzorg te beoefenen omdat hij door het doorbreken van de *avidyā* of onwetendheid de mensen kan helpen. Voor de monniksopleiding staat als methode studie van de *Veda's* vast, van de klassieke teksten en de daarbij behorende commentaren, vooral de werken van *Śāṅkara* zelf. De *jñānamārga* is de weg van de brahmaanse *sannyāsi's* overeenkomstig de opvatting van *Śāṅkara*. Hierin ligt het bijzonder karakter van deze thuislozen, dat zij door studie tot bevrijding komen. De weg van de *yoga* of die van de ascese ligt *Śāṅkara* niet zo, hoewel hij er zich niet negatief over uitlaat. *Śāṅkara's* monniken zijn vooral kenners van de ortodoksie, van de traditie en zij krijgen een goede scholing in de filosofie.²⁶⁶⁾

Śāṅkara bouwt een heel systeem op, dat de mens van *avidyā*, onwetendheid, tot *vidyā*, kennis en verlichting, brengt. De kennis bestaat volgens zijn systeem uiteindelijk in de uiterste zelfrealisatie, dat is de eenheid met god, *brahman*. Naar de grondbetekenis van dit woord is het absolute zijn een dynamies zijn, er klinkt iets van groei in mee. Tegelijk wordt naast *brahman*, dat neutrum is, het woord *Brahmā* als de naam van een god gebruikt. Dit laatste kan men wellicht beter als volgt formuleren: *Brahmā* is *brahman*, het absolute zijn, zoals dat werkzaam in deze wereld verschijnt.²⁶⁷⁾ Het door *Śāṅkara* ontworpen systeem is een opgang naar de eenheid met het laatste zijn, *brahman*, dat tegelijk de oergrond van het menselijk zijn is, waarin men op het diepste niveau zichzelf wordt of opgaat in *brahman*.

In dit systeem ziet *Śāṅkarācārya* kans om de hele polymorfe structuur in het hindoeïsme in te passen. In dit opzicht is *Śāṅkara's* poging een voorbeeld van de indiese wijze van het opbouwen van kennis. Het is een soort pakhuiseruditie, die aan alle elementen plaats biedt, waarbij *Śāṅkara* zich strikt aan het ideaal van de brahmaanse wetgevers houdt. Op deze wijze houdt *Śāṅkara* het hindoeïsme in stand, maar door

zijn interpretatie voert hij tegelijk een vernieuwing van het hindoeïsme in. Zoals hij systematiek aanbrengt in de leer, zo kan hij dat ook in de tempel, in het sociale leven en daartoe wijzigt hij het thuisloos bestaan. *Śankara* organiseert de monniken op indiese wijze en daarin manifesteert zich zijn genie, dat niet zozeer bestaat in een nieuwe leer, maar in het strakke systematiseren volgens een bestaande theorie ²⁶⁸).

Het ene grondstramien, dat alle sectoren van de polymorfe structuur van het hindoeïsme eigen is, wordt voor *Śankara* enerzijds een opstijgen naar het absolute of het doordringen naar de grond van het menselijk bestaan, maar dat kan anderzijds alleen op basis van zijn puur monistische leer van de *advaita*-filosofie, die verklaren moet hoe deze wereld uit het absolute zijn te voorschijn moet komen. Men kan dit ook formuleren in deze vraag: wat is het verband tussen *ātman*, de geest en de levensadem van deze wereld, en *brahman* of het absolute zijn. *Śankara* verklaart dat beide in wezen een zijn in hun oorsprong en dat derhalve het heil ligt in de weg terug naar deze eenheid. Bij het volgen van deze weg wordt de *avidyā* of onwetendheid opgeheven en de *vidyā* of de verlossende kennis, het licht breekt door, waardoor men ineens verlicht wordt.

Voor dit alles veronderstelt *Śankara* de *anubhava*, de grote mystieke ervaring, die het verschil of de afstand tussen god en de mens opheft en waar geen plaats meer is voor diskursief denken. Deze mystieke ervaring betekent het beleven van de onsterfelijkheid van de ziel, maar dat kan niet een simpel verlengen van het leven hier op aarde betekenen. Deze mystieke ervaring roept een nieuwe situatie op, namelijk dat de mens de bewegingsvrijheid van de gestorvene en het bewustzijn van de levende mens heeft. Die toestand heeft in deze wereld het meest overeenkomst met de droomloze slaap, maar dat is nog niet de werkelijke bevrijding, die ligt in de eenwording met *brahman* ²⁶⁹).

Duidelijk is dat hier pas goed de filosofiese problematiek begint, hoe deze eenheid verstaan moet worden. We willen daarom slechts in een vergelijking aanduiden, wat *Śankara* doet. Hij gaat door met de konsekwente spekulatie van de *Veda*'s en beweegt zich in de lijn van de *Vedānta*, de laatste vediese geschriften, wier opzet hij volgt door zich af te vragen wat de diepste betekenis is van het offerritueel. De interesse ligt niet meer in het voltrekken van de offers, maar in de verklaring van hun zin. Dan komt de school van *Śankara* tot de konklusie, dat het gaat om het opstijgen zoals de rook omhoog stijgt om zich daarboven onzichtbaar te verenigen met de hemel ²⁷⁰).

Volgens de bovenstaande gedachtengang manifesteert *brahman* zich in deze wereld als de *Īśvara*, de Heer, of *brahman* als god met persoonlijke eigenschappen, uit wie de wereld emaneert en binnen deze kosmos zijn de zielen of *jīva*'s weer emanaties van *Īśvara*. Deze verhouding tussen god en wereld kunnen wij weergeven in een beeld van de onzichtbare hemel, die in de wolken, als een spel, zichtbaar wordt. Uit de wolken komt regen die het land, de planten vruchtbaar water schenkt, maar wolk en plant zijn onafhankelijk van elkaar. De regen heeft geen invloed op wat er eigenlijk ontkiemt. Er wordt een niveauverschil ingevoerd tussen *brahman* en *Īśvara*, want de laatste is diegene die de wereld schept en weer in zich opneemt, terwijl de eerste de onveranderlijk zichzelf blijvende laatste werkelijkheid is.

De Heer, *Īśvara*, kan verschillende namen krijgen en hier biedt *Śankara* de traditionele hindoes de mogelijkheid om voor *Īśvara* *Brahmā* of andere namen in te vullen als *Śiva* en *Vishnu*. De hele mytologie kan hier aan bod komen. Op dit niveau staat *Brahmā* gelijk met *Vishnu* en *Śiva*, maar dan zoals de konkrete brahmaan de godde-

lijke wereldorde in de samenleving representeert. In het respect voor de brahmaan komt eerbied voor de goddelijke orde naar voren, zo speelt *Brahmā* eigenlijk geen rol, tenzij als *brahman* op het niveau van de demiurg, de scheppende en vernietigende god. In overeenstemming met de filosofie van *Śankara* kan het natuurlijk gebeuren, dat men de relatie tussen *Īśvara*, *Brahmā* en *brahman* anders gaat benoemen en wel onder de naam van *Śiva* of *Vishnu*. *Śiva* of *Vishnu* wordt een persoonlijke god en god als laatste werkelijkheid, beide aspecten samen maken dat deze goden zo een grote invloed kregen. Het zijn de in zichzelf rustende, de wereld overstijgende goden, die tegelijk betrokken zijn bij de schepping van de wereld. *Brahmā*, alleen god als schepper, vindt niet die verering als *Siva* en *Vishnu*.

Het konflikt met *Śankara* dreigt hier op te komen, wanneer men in feite alleen één van de goden aksepteert en de andere goden niet aanvaardt. Het monistische systeem van *Śankara* blijkt ineens gekompliseerd te worden, want *Śiva* kan bijvoorbeeld god betekenen op drie niveau's: de god die in de myten optreedt, verweven in zijn mytische wereld, de god die als schepper en vernietiger van deze wereld optreedt, de god in zijn functie van demiurg, tenslotte god als *brahman*, de laatste en absolute werkelijkheid helemaal onderscheiden van deze wereld.²⁷¹⁾

Het is niet de bedoeling hier *Śankara's* denksysteem verder uiteen te zetten, maar met deze beknopte aanduidingen is het al mogelijk de kracht en tegelijk de zwakte van *Śankara's* aanpak te laten zien. *Sankara* is een groot denker en organisator, maar hij blijft de indische weg volgen. Hij laat alle beelden in de tempel staan, hij probeert onderling verband te leggen en de hele ruimte rond één konsept te hervormen. *Śankara* kan echter niemand dwingen zijn interpretatie te aanvaarden en zo kunnen andere scholen door een afwijkende interpretatie van het grondstramien, zonder uiterlijk iets te veranderen, een hiervan verschillende uitleg geven aan dezelfde teksten, tradities, mytologie en kultus.

Van belang is *Śankara's* opvatting over de verlossing of *moksa*, die bestaat in het één worden met *brahman*, verlicht worden door de laatste werkelijkheid, de kennis, welke in de mens oplicht. Deze filosofische beschouwing heeft praktische consequenties voor de *jñānamārga* en de rol van de *guru* of de *ācārya*. Iemand kan tot zelfrealisatie gebracht worden, maar dan is hij ook zichzelf, dan wordt in hem het absolute zijn zichtbaar en dat is het *brahman*, zoals dat in alle wezens de grond is. Uiteindelijk wordt iedereen die de weg gevolgd heeft, één met *brahman* en verschilt daarin niet van de anderen die verlicht zijn.²⁷²⁾

5.4.2. De sektor van de tempel

Śankara's organisatie-talent wordt nog meer onderstreept door de traditie, die hem de hervorming van de kultus hoofdzakelijk bij de *smārta's* of traditionalisten en de *śaiva's* of de aanhangers van *Śiva* toeschreef. In het eerste geval van de *smārta's* is misschien niet direkt de historie zo belangrijk als wel de legende. De kultus van de vijf goden, *Śiva*, *Vishnu*, *Durga*, *Ganeśa* en *Sūrya*, treedt helemaal in de plaats van de vedische offers bij deze groep, die het duidelijkst in de lijn van de *Veda's* wil staan. Hier ligt de overgang van de bloedige naar de onbloedige ritën, hoewel er tot op de dag van vandaag nog bloedige ritën ter ere van *Kālī* of *Durga* zijn.²⁷³⁾ Deze traditie wijst erop, dat *Śankara* gezien wordt als de *ācārya* of leermeester, die het hindoeïsme in zijn geheel wil handhaven. Het indische karakter van zijn theoretische benaderings-

wijze wordt hier in dit verband rond de tempel en de kultus herhaald. De overgang van de *smārta's* naar de *śaiva's* is niet groot, omdat de laatsten over het algemeen het meest tegen de traditie aanleunen en het dichtst bij de *smārta's* staan.²⁷⁴⁾

De *smārta's* en de *śaiva's* beroepen zich op *Śankara* als de grote leermeester, maar van verschillende stromingen kan men aantonen, dat zij reeds van veel ouder datum zijn. *Patañjali* spreekt reeds in de tweede eeuw over vereerders van *Śiva*. Tot in deze tijd kent het *śaivisme* deze merkwaardige spreiding over zeer intellectuele groepen en veel meer primitieve levensbeschouwingen. Hier komt het typies indiese denken aan bod, dat eenvoudig alle betekenissen laat bestaan en alleen de aandacht verschuift naar een ander aspekt of er nieuwe bijdragen aan toevoegt zonder iets van het oude weg te nemen.

Twee elementen bieden aanleiding om tot een soepele aansluiting van het *śaivisme* bij de orthodoxie te komen, en die zijn de *linga*-kultus en het *yogin*-ideaal zoals we dat in de beschrijving van *Śiva* als patroon van de thuislozen, in het derde hoofdstuk toelichtten. De *linga*, het fallies symbool, dat ook uitgelegd wordt als hemel-as, is een voorstelling van god die het dichtst bij de beeldloze vediese traditie komt. De orthodoxe traditie plaatst tegenover overdreven onorthodoxe praktijken de *linga* binnen de regels van de vediese structuur. Het *linga*-symbool krijgt een meer abstracte betekenis dan het substratum ervaart in dit symbool van de vruchtbaarheid, terwijl er toch een zekere overeenkomst blijft bestaan. *Śiva* als *Īśvara*, de heer van de schepping en tegelijk de vernietiger van de wereld. In de historie blijkt dat het *śaivisme* een aantal elementen aanbrengt, waarvan *Śankara* gebruik kan maken. De vermelde afbeelding maakt *Śiva* geschikt voor een kultus, die het vediese offer kan vervangen. *Śiva* wordt over drie niveau's de god waardoor men tot de absolute werkelijkheid kan opstijgen.

Hier sluit bij aan het beeld van de *yogin*, dat van oudsher aan *Śiva* als patroon van de asceten wordt toegeschreven. In de verhalen rond *Śiva* speelt zijn energie of *tapas*, hitte, een rol, als de kracht waarmee hij veel kan doen, de kracht verworven door het beoefenen van de ascese. *Śiva* kan *mahāyogin* worden of de grote *yogin*, maar dan stijgen we op van het niveau van *Īśvara* naar dat van *brahman*. *Śiva* wordt god die geheel anders is. Deze laatste karaktertrek krijgt in het verschrikkelijke, het tremendum dat *Śiva* kenmerkt, een konkrete verwijzing naar het transcendente of wereld-afgewende karakter van deze god. *Śiva* wordt de god waar de brahmaanse traditie zich goed bij aansluiten kan, maar men moet tegelijk rekening houden met de primitieve elementen.²⁷⁵⁾

In het *śaivisme* is verder de suksessie van de *guru's* en *ācārya's*, leermeesters, bekend, waardoor de volgeling zich verplicht voelt aan de *guru* of *tīrtha*, heilige plaats, waar hij zijn *guru* vindt. Vervolgens kent het *śaivisme* groepen asceten die een zeker verband vormen. Ook een stroming als de *śaiva-siddhānta*, die zich in het zuiden ontwikkelde, *Śiva* alleen als god aanvaardt en het monisme van *Śankara* verwerpt, kent een sterke kloostertraditie. Een sluitende argumentatie kan niet ontwikkeld worden, omdat de oorsprong van het *śaivisme* in het duister blijft, daar staat tegenover dat er histories en structureel een sterke eenheid bestaat binnen het *śaivisme*, sterker dan in de stromingen van het *vaiṣṇavisme*. *Śankara* heeft met zijn bijdrage in de *vedānta*-filosofie makkelijk bij het *śaivisme* kunnen aansluiten. We kunnen het wellicht beter aldus formuleren: het *śaivisme* heeft via *Śankara* een goede mogelijkheid gekregen om zich bij de orthodoxie aan te sluiten.

Śankara heeft de *sannyāsi* in het sociale leven naar voren gehaald en dat heeft zijn invloed op de tempelsfeer niet gemist. De god *Śiva* wordt overladen met kwaliteiten, die aan de *sannyāsi* worden toegekend en derhalve kan *Śiva* werkelijk *Īśvara* zijn, maar deze manifestatie beantwoordt aan de rol van de *sannyāsi* in de samenleving. De wereldverzaker wordt de werkelijke wereldbeheerser, waarin de wereldverzaker de klemtoon krijgt tegenover de wereldbeheerser ²⁷⁶)

5.4.3. De sektor van het sociale leven

Uit het voorafgaande wordt duidelijk dat *Śankara* in het sociale leven geen verandering aanbracht, tenzij de ene uitzondering van de *naisthika-brahmacārīn*, de student in de meest ruime betekenis, de mens die zich zijn hele leven lang aan de speurtocht naar god wijdt. De brahmaanse *sannyāsi* wordt hier de student, maar dan degene die de derde fase overslaat. Daarbij hanteert *Śankara* de traditie van de klassieke wetgeving, dat eigenlijk alleen brahmanen *sannyāsi* kunnen worden, dat alleen de brahmanen de vier levensfasen kunnen doorlopen. Hij sluit daar tevens de weg van de *sannyāsi*, als *naisthika-brahmacārīn* bij in. Waarschijnlijk gebeurt dit vanuit de historische situatie, waarin de reglementen van boeddhisme en jainisme bekend zijn. Beide godsdiensten brachten enige loutering in het monniksideaal, waardoor het onderscheid tussen asceten en thuislozen onderstreept werd. Deze loutering wil *Śankara* ook bereiken en daarvoor stelt hij als eis de kennis van de *Veda's*. Naar analogie van boeddhisme en jainisme voert *Śankarācārya* de *sannyāsi* in, nu als monnik, wiens spiritualiteit gebaseerd is op de studie van de *Veda's* als weg tot heil. Tegenover de brahmaan uit de sociale sektor staat heel duidelijk de *sannyāsi* uit de vierde sektor van het thuisloos bestaan ²⁷⁷)

Door het invoeren van de *sannyāsi* als de monnik, naast de *sannyāsi* die alleen uit de vierde *aśrama* kwam, heeft *Śankara* op een ander element van de samenleving invloed gehad. Door de *Veda*-studie centraal te stellen voor de monnik kwam deze ook bij de tweede en derde levensfase meer in zwang. De *guru* moest tegenover de *sannyāsi* een duidelijker profiel krijgen. Als leermeester konden de *sannyāsi's* een deel van de taak van de *guru* overnemen, maar waren toch niet in staat de totale zorg voor de leken op zich te nemen. Na officiële installatie worden *grhastha's* als *guru's* aangewezen om leken te begeleiden. Brahmanen nemen *ashram's* of boskluizenarijen in bezit als *guru's*, die vooral uitmunten door kennis van de *Veda's*.

Tegenover de strenge eisen die *Śankara* aan de monniken stelt om zich om leken te bekommeren, moet de *guru*, zonder monnik te zijn, wel aan zeer hoge voorwaarden voldoen. De sterke nadruk op de klassieke wetgeving betekende een duidelijk middel voor de sanskritisering in dit geval tot bescherming van het hindoeïsme. Deze benadering heeft de *guru*, de leermeester, van het substratum echter niet kunnen uitschakelen. Wel is door de invloed van *Śankara* duidelijk geworden wat de betekenis van de *guru* kan zijn of het gaat om een goed omschreven figuur binnen de brahmaanse wetgeving of de *guru* vertegenwoordigt een eigen inspiratie, die weinig van doen heeft met de klassieke traditie. ²⁷⁸)

5.4.4. De sektor van het thuisloos bestaan

De *sannyāsi* staat in het teken van de paradox van het instituut van de uitzondering, ook de volgeling van *Śaṅkara*. Door een rite neemt hij officieel afscheid van de wereld, een rite door *Śaṅkarācārya* verantwoord vanuit de brahmaanse wetgeving.²⁷⁹) De spanning in het thuisloos bestaan wordt in de geschiedenis zichtbaar door het feit, dat én de *smārta*'s én de meer ortodoks georiënteerde *śaiva*'s hun oorsprong en grote hervorming aan *Śaṅkara* toeschrijven. Dit blijft echter niet alleen een zaak van het verleden, want de *smārta*'s en het grootste deel van de *śaiva*'s erkennen nog steeds de autoriteit van de abten van kloosters, die volgens de traditie gesticht zijn door *Śaṅkara*. Onder de invloed van het engelse bestuur is het gezag van deze abten overschat, omdat de engelsen deze pontifices voor representanten van de hindoes hielden. Door deze misvatting werden allerlei geestelijke titels op wereldse wijze vertaald en stonden de abten op het eerbetoon van hoogwaardigheidsbekleders.²⁸⁰)

De monniken staan op gezaghebbende wijze tegenover twee groepen leken, die een verschillende kultus beoefenen, maar tegelijk hebben de *sannyāsi*'s zelf de kultiese gemeenschap verlaten. Deze brahmaanse monniken staan op de grens tussen de brahmaanse riten, ook na de materiële verandering, en het loslaten van de kultus. Deze spanning is mogelijk omdat deze monniken de studie van de *Veda*'s als weg tot heil hebben, die hen doet opstijgen tot *brahman*, waar de uiteindelijke verlossing ligt, terwijl deze *sannyāsi*'s toch een rol spelen binnen de hindoeïstiese kultusgemeenschap, omdat de realiteit van deze *sannyāsi*'s de weg vrij maakt voor een zinvolle beleving van de kultus binnen de op klassieke traditie georiënteerde stromingen.²⁸¹)

Er zijn inzake *Śaṅkara* en zijn spiritualiteit drie trefwoorden gevallen: de kloosters of *math*'s door *Śaṅkara* opgericht, de monniken of *sannyāsi*'s als leden van de door *Śaṅkara* opgerichte orde, en de studie van de *Veda*'s of de *jñānamārga*, om tot het heil te geraken. Aan de hand van deze trefwoorden wordt het mogelijk deze vorm van het thuisloos bestaan te benaderen. Vanuit onze analyse wordt het moeilijker verstaanbaar, waarom verschillende auteurs de volgelingen van *Śaṅkara* zo vlug indelen bij de *śaiva*'s, tenzij door hun uiterlijk voorkomen. In de kleding is iets te herkennen van hun betrekking tot de god *Śiva*, de kleur oker of oranje van de klederdracht duidt meestal op de toewijding aan *Śiva*, tegenover het wit dat naar *Vishnu* verwijst. De sektetekens op voorhoofd en bovenlichaam en de verschillende gebruiksvoorwerpen wijzen in een bepaalde richting, zoals het gebruik van een bepaald soort kralen voor de rozenkrans naar *Śiva* wijst en het opmaken van het haar. Zo beantwoorden de monniken altans uiterlijk aan de beschrijving van *Śiva* als asceet en binnen de wereld van de goden is deze god de patroon van asceten en thuislozen.²⁸²)

Śaṅkara wordt beschouwd als de grote organisator van het verzet tegen het boeddhisme, jainisme en andere onortodokse stromingen. Binnen dit kader wordt hem door de traditie het stichten van vier kloosters toegeschreven, die een strategische positie in India innemen en vandaag nog centra van hindoeïsties leven zijn. De vier kloosters zijn Sringeri in het zuiden, Badri in het noorden, Dvarak in het westen en Puri in het oosten waarvan de namen respectievelijk luiden: *Sringeri math*, *Jyothi math*, *Śārādā math* en *Govardhana math*. De *śaṅkarācārya* of abt van Sringeri heeft de prioriteit boven de andere abten, hoewel hier geen sprake is van jurisdictie over de anderen.

De vier kloosters krijgen een vierde deel toegewezen van alles wat in vieren te delen is, zoals de *Veda's*. Daarnaast wordt ieder van hen een heilige plaats, een heilige rivier en een werk- of missiegebied toegewezen. Verder kennen ze alle vier een eigen spreuk ter overweging, de *mantra*. Van Sringeri luidt de spreuk 'Ik ben *Brahma*', van Badri 'Dit zelf is *Brahma*', van Dvarak 'Dat bent gij', en van Puri 'Ware kennis is *Brahma*'. Ieder klooster kent zijn eigen beschermgod en -godin, waarvan de kultus werd toegelaten als hulpmiddel om te komen tot de werkelijke spekulatieve zelfrealisatie. De leerlingen *Sureśvara*, *Padmapāda*, *Totaka* en *Hastamālaka* werden de eerste oversten van Sringeri, Dvarak, Badri en Puri. Op deze wijze werd India in vier stukken verdeeld, waarvoor deze kloosters verantwoordelijk waren.

De tegenstelling binnen de beschrijving van de persoonlijkheid van *Śāṅkara* komt hier terug. *Śāṅkara* is de man van de strenge *advaita*-filosofie en tegelijk wordt hem devotionele literatuur toegeschreven. Bij het overlijden van zijn moeder zou *Śāṅkara* hymnen ter ere van *Vishnu* gezongen hebben. Ook wordt hem de oprichting van tempels toegekend, zoals bijvoorbeeld de traditie verhaalt, dat hij in zijn geboorteplaats Kalady een tempel zou hebben gesticht, waar tegenwoordig een klooster bij staat om de pelgrimerende monniken te ontvangen. In het groot komt deze tegenstelling terug bij de toewijding van de kloosters aan de goden, waar natuurlijk tempels bij behoren en in deze kloosters verblijven monniken die de *advaita*-filosofie aanhangen, de *jñānamārga* beoefenen en die los staan van de kultiese gemeenschap. *Śāṅkara* opende door zijn interpretatie van het thuisloos bestaan een weg voor de kultus en daarmee bood hij de leken een mogelijkheid zinvol kultus te beoefenen zonder van zijn filosofiese inzichten af te wijken.

Daartegenover echter komt histories een heel andere problematiek. De geschiedenis van de *math's* maakt duidelijk dat *Śāṅkara* iets bestaands in zijn ordesregel heeft opgenomen en dat was het klooster dat met de tempel te maken had en derhalve van zich uit in verbinding stond met de goden. De *math's* wijzen op een van de beide bronnen van het thuisloos bestaan en wel op de magiers en asceten. Het betreft verschillende zeer oude sekten of bewegingen met *śaivites* karakter, zoals *pāsupata's*, *kāpālīka's* en *kālamukha's* wier namen betekenen aanhangers van de heer van het vee of *Śiva*, schedeldragers en zwarte gezichten. Zoals deze namen doen vermoeden waren deze asceten zeer nadrukkelijk aan *Śiva* toegewijd, want zij beantwoorden aan de afbeeldingen van *Śiva* als asceet. Deze asceten konsentreerden zich vooral rond de tempels, zij stonden immers in bijzondere relatie tot de god *Śiva*. Uit de aard van hun levenswijze waren zij ten nauwste met het ritueel verbonden, hun ascetische levenswijze was een variant op het offer, waardoor zij bijzondere krachten hoopten te verkrijgen.

Sommigen van de centra van asceten genoten lange tijd grote bekendheid. De *math's* werden de herbergen waar de asceten samen kwamen bij de tempel, maar dan toch weer van de tempel onderscheiden. Zij werden niet alleen ontmoetingsplaats van de asceten onderling, maar ook van de plaatselijke gemeenschap met de bezoekers.²⁸³) Iets hiervan vinden we terug in de term *atīta*, wat onverwachte gast betekent, waarmee monniken aangeduid werden omdat zij met het ritueel dat alle onverwachte gasten gold, ontvangen werden. Dit is in de indiese heiligenlevens een bekend gegeven, om een onverwachte vreemde gast met de eer van een god of koning te ontvangen.²⁸⁴)

Naast de boeddhistiese en jainistiese kloosters had *Sāṅkara* een mogelijkheid vanuit de hindoeïstiese situatie een element te integreren en wel het klooster of *math*. In

zijn strijd tegen de onortodoksen leunt Śāṅkara aan tegen het begrip *math*, zoals hem dat door de asceten wordt aangereikt, maar door zijn integratie en systematisatie binnen het hindoe-kader bewerkt Śāṅkarācārya een duidelijk onderscheid hij trekt het klooster binnen de vierde sektor van het thuisloos bestaan. De traditie onderstreept daarom op wat kurieuze wijze de band met de vediese traditie door ieder van de *math's* een *gotra* toe te kennen, dat is een stamboom die teruggaat op de *ṛṣi's* maar waarvan twee namen niet in de *Veda's* te vinden zijn.

Het gezag dat aan de *math's* wordt toegewezen, wijst erop hoezeer Śāṅkara erin geslaagd is om de thuislozen van brahmaanse herkomst officiële erkenning te bezorgen. De *sannyāsi* is een heilige mens duidelijk onderscheiden van een *yogin* of asceet, waarbij ter opheldering vermeld dient te worden, dat de thuisloze het zonder *yoga*-oefeningen stellen kan. De thuisloze kan deze oefeningen gebruiken als methode om tot meditatie te komen, de *yogin* of asceet verricht oefeningen als prestatie of in de plaats van het offer, waarbij het niet aankomt op de soort van oefening. De thuisloze monniken krijgen van Śāṅkara een organisatie om het *sannyāsi*-ideaal te versterken. De kloosters zijn de vaste punten in deze zeer beweeglijke formatie van monniken, die het zwervend leven handhaven en door deze levenswijze veel hebben bijgedragen tot de sanskritisering van India. Deze vier kloosters waren niet voldoende om de monniken te kunnen herbergen. Er ontstaat vanuit de vier oorspronkelijke *math's* een dubbele uitstraling door de vestiging van kloosters en het rondtrekken van de monniken, die als trekkers door Śāṅkara georganiseerd zijn.²⁸⁵)

Wanneer het woord organisatie gebruikt wordt binnen een uiteenzetting van het religieuze leven, verwachten wij een vrij overzichtelijk geheel. Op deze wijze van organiseren mogen wij hier echter niet rekenen en de ontleding van de structuur van de zogenaamde orde van Śāṅkara zal dit verduidelijken. Deze monniken heten als *sannyāsi's* *dandin*, stafdrager, en *ekadandin*, drager van een puntige staf, dit laatste in onderscheid met de *tridandin* of drager van de staf met drie tanden, wat vaak monniken zijn van *vaisnavitese* oorsprong. Dit verschil in de vorm van de staf zegt iets over de weg die men bewandelen wil. De drie tanden zeggen beheersing van lichaam, woord en geest, de ene punt zegt dat de *sannyāsi* door het kennen van de eenheid tussen ziel en god zijn rust in *brahman* vindt. De staf is een van de symbolen waarin de observantie van de monniken duidelijk wordt. Er is ook een *vaisnavitese* groep die een staf met één punt draagt en dit is de reden waarom men meerdere symbolen tezamen moet nemen om iemands levenswijze aan de uiterlijke tekens te kunnen aflezen.

Dandin is een van de namen die door de geschiedenis heen voor *śāvitese* monniken gebruikt wordt. Vervolgens is de naam van deze groep monniken *dasanāmi*, dat betekent de tien namen. Andere namen zijn *paramahansa*, wat zoets als grote zwaan betekent, en tenslotte *brahmacārin*. Binnen deze namen wordt een vierdeling aangebracht, waarin een geleidelijk verlaten van de wereld gesuggereerd wordt. De volgorde wordt dan *brahmacārin's*, *dandin's*, *dasanāmi's* en *paramahansa's*. De eerste groep of orde staat in dienst van de twee volgende, gaat als student met de *dandin* of *dasanāmi* mee. Tot de laatste groep behoort de monnik die alles verlaten heeft en onverschillig staat tegenover zijn herkomst en die zich van zijn religieuze waardigheidstekens ontdaan heeft.

Deze indeling is naar analogie van het *aśrama*-systeem uitgebouwd, zoals wij reeds eerder zagen dat de klassieke teksten, de *Dharmasāstra's* een soortgelijke syste-

matisatie in de derde of vierde levensfase proberen in te passen, als vier modellen voor de latere ordes. Het verschil tussen de groepen is niet zo groot, uitgezonderd de *brahmacārīn's*. *Dasanāmi* en *dandīn* zijn vrijwel gelijk, *paramahansa* zegt iets over de graad van vorming in het thuisloos bestaan. De *brahmacārīn's* staan als alle leerlingen in een soort dienstverband tot de oudere monniken. In ruil voor bewezen diensten aan hun leermeester krijgen zij onderricht en ontvangen zij van hen de initiatie in het officiële kloosterleven. De *brahmacārīn's* hebben overeenkomstig de vier kloosters verschillende namen: *Ānanda* te Dvarak, *Swarūpa* te Puri, *Prakāśa* te Badrī, *Caitanya* te Sringerī.

Deze vier namen brengen ons terug bij de vier eerste oversten, die leerlingen van *Śāṅkara* waren: *Padmapāda*, *Hastamālaka*, *Totaka* en *Sureśvara*. De eerste had twee leerlingen: *Tīrtha* en *Āśrama*, de tweede had *Vana* en *Aranya*, de derde had drie leerlingen, *Giri*, *Parvata* en *Sāgara* en de vierde tenslotte *Sarasvatī*, *Puri* en *Bhārati*. Dit tiental namen is volgens de traditie de kollektie van de *dasanāmi's*. De volgelingen van *Śāṅkara* zijn aldus in tien groepen of ordes te verdelen.

De schrijver Leopold Fischer krijgt als *dasanāmi*-monnik de naam *Agehananda Bharati*, dat is het voorvoegsel *a* of niet, met *geha*, huis of thuis, en *ānanda* dat betekent zegen, waaraan *bhārati* wordt toegevoegd omdat zijn *guru* een *dasanāmi*-monnik, een *bharati* was en dus tot Sringerī te herleiden is. *Ānanda* is een uitgang die er op wijst dat het om een monnik gaat, zoals in *Vivekānanda*, dat betekent wiens zaligheid het is te kunnen onderscheiden tussen eindig en oneindig en in de *Yogānanda*, dat betekent wiens zaligheid bestaat uit *yoga*. Daar komt bij, dat de monniken elkaar begroeten met de spreuk '*Namah Nārāyaṇāya*', buig voor *Nārāyaṇa*, behalve de brahmaanse *dasanāmi's* die de naam *Āśrama*, *Bhārati*, *Sarasvatī* en *Tīrtha* dragen en die elkaar met '*Namah Śivāya*' buig voor *Śiva* begroeten.

Aan de tien namen wordt een betekenis gegeven. *Aranya* betekent volledige afstand van wereldse zaken, *Āśrama* betekent degene die los is van wereldse banden, die bevestigd is in de *sannyāsa-aasjrama*, *Bharati* betekent vol geladen met kennis, *Giri* leeft in het bos, is oprecht en stevig als een berg, *Parvata* is de monnik die de vergankelijkheid van de wereld doorziet, *Puri* zegt dat men de volle kennis verworven heeft, *Sarasvatī* betekent zoiets als het wezenlijke van de wereld onderkennen, *Sāgara* heeft de juwelen van de kennis verzameld, *Tīrtha* beleeft de identiteit tussen zijn ziel en het opperste zijn, *Vana* heeft de verleidingen van de verlangens overwonnen. Aldus de traditionele uitleg van de namen, waar ook andere verklaringen voor zijn, maar die, zo verklaard, een amplificatie zijn van wat het thuisloos bestaan wil: los van de wereld te zijn om tot het juiste perspectief te komen op het absolute zijn.²⁸⁶

De monnik is herkenbaar aan zijn eerste naam als *sannyāsi*, aan de tweede kan men zijn klooster en stamboom of *paramparā* identificeren. Dat wil allereerst zeggen dat men van de huidige abt terug kan gaan om vast te stellen of iemand de waarheid spreekt. Naast de abt kan men de *guru* van deze monnik achterhalen, want de kloosters omvatten twee of drie takken van de orde. Aan het hoofd van iedere afdeling staat een *mahāmandaleśwara* dat betekent zoiets als heer of leider van de *mandala*, regio, maar met dien verstande dat de *mahāmandaleśwara* erkende *mandaleśwara's* onder zich heeft, dat wil zeggen hij is een *guru*, die leerlingen heeft die weer *guru* zijn. Er ontstaat zo de *paramparā*, de stamboom van geestelijke afstamming.

Hier komt nog een vierdeling onder *dasanāmi*'s ter sprake, waarbij waarschijnlijk de vier kloosters een rol spelen. Deze nieuwe verdeling is gebaseerd op een verschillende interpretatie van de ascetische leefregel. Deze klassifikatie maakt ten opzichte van de andere verdelingen een nog vreemder indruk en hier rijst nog meer het vermoeden dat het gaat om het paspoort, waarmee iedere monnik moet kunnen aantonen, dat hij werkelijk een volwaardig lid is van de *dasanāmi*-orde. Het gebeurt namelijk dat asceten of thuislozen deze titulatuur van de *dasanāmi*'s ten onrechte gebruiken. Deze maatregelen wijzen op de eigen structuur van de monniken van *Śaṅkara*. De anderen moeten als het ware iemands monachale afstamming na kunnen trekken om uit te maken of iemand werkelijk tot de orde behoort. Er is een systeem ontwikkeld om naar binnen en naar buiten een zekere garantie aangaande de *sannyāsi*'s te verschaffen zonder inbreuk te hoeven maken op de klassieke wetgeving. Men vraagt een monnik niet naar deze gegevens omdat dit in strijd zou zijn met de gastvrijheid. Na enige tijd komen ze echter wel ter sprake, zodat de monniken elkaar identificeren kunnen.

Uit verschillende gebruiken blijkt, dat het monnikenleven zich enerzijds met de goden verbindt, anderzijds nauw contact tracht te houden met de *Veda*'s. Het klooster te Badri legt zich toe op de *Arthāvaveda*; Dwarak besteedt de aandacht aan de *Sāmaveda*; de *Rgveda* wordt vooral te Puri bestudeerd en de *Yajurveda* in Sringeri. In deze dooreenlopende systemen erkennen we iets van de tegenstellingen in de persoon van *Śaṅkara*, vandaar wellicht dat de traditie van de monniken zich graag op *Śaṅkara* beroept. Dit geldt ook daar, waar het histories onderzoek twijfelt aan de juistheid van de uitleg gegeven door de *dasanāmi*-monniken.²⁸⁷⁾

Dasanāmi-monnik kunnen alleen maar leden van de hoge standen worden. De *Āśrama*, *Bharati*, *Sarasvatī* en *Tīrtha* genoemde monniken laten alleen brahmanen toe. Hier keert de klassieke vraag terug: wie nu eigenlijk *sannyāsi* kan worden. De *sūdra*'s, leden van de laagste stand worden uitgesloten, maar voor hen heeft men in latere tijd de orde van de *nāgā*'s, dat zijn de militante monniken, gevormd. De staf van de monniken is bij hen de lans geworden en zij vallen op door hun naaktheid. De levenswijze is sterk overeenkomstig een militair regiem bepaald. Ze zijn weer verdeeld in subgroepen die verbonden zijn met de vier kloosters. De spiritualiteit van deze vechtlustige lieden wordt bevorderd, doordat *paramahansa*'s oversten worden, waarmee deze laatste *sannyāsi*'s hun onverschilligheid ten opzichte van de wereld duidelijk maken. Deze *nāgā*'s maken het overzicht nog gekompliseerder, maar zij moeten hier toch even vermeld worden om aan te geven dat het hindoeïsme militaire ordes kent. Zijn deze *nāgā*'s *śaiva*'s, de *vaiṣṇava*'s menen ook recht op bescherming te hebben en daarom zijn er later *vaiṣṇavitiese nāgā*'s bij gekomen. Tussen deze beide groepen zijn hele oorlogen gevoerd, dit gebeurde vooral tijdens de grote bedevaarten. Daarmee komt een aspekt van het thuisloos bestaan naar voren, dat westerse lezers niet zo vlug in India verwachten, maar dat eveneens ontwikkeld is op de gedachte van het thuisloos bestaan. De praktische reden lag in de bescherming van de hindoes, vooral de thuislozen, tegen de aanvallen van buiten.²⁸⁸⁾

Śaṅkara hanteert bij de opname van nieuwe leden de brahmaanse wetgeving, die hij niet alleen in theorie, maar op deze wijze ook in de praktijk van het thuisloos bestaan becommentarieert. Volgen we de gang van de monnik door zijn gewone leven. Als *brahmacārin* sluit de aspirant zich aan bij een erkende *guru* of monnik, daarmee heeft hij al een naam: zoals bijvoorbeeld *Swarūpa Brahmacārin*, en is hij via de naam

van zijn leermeester al aan een van de vier grote *math's* verbonden. Als de tijd naar het oordeel van de *guru* gekomen is, en dat is gewoonlijk na een jaar of tien, dan wordt de monnik geïnstalleerd. Dit gebeurt het liefst op een krematieplaats. Er wordt een offer gebracht, waar tenslotte de haarlok van de kruin bij verbrand wordt. De *brahmacārin* gaat op een brandstapel liggen en deze wordt symbolies in brand gestoken. Vervolgens neemt de *brahmacārin* deel aan zijn eigen verbrandingsceremonie door de *mantra's* mee te zingen. Hij ontdoet zich van zijn noviciaatskleding en gaat baden om daarna het monniksgewaad in ontvangst te nemen met de waardigheidsteken. De student is nu dood, hoewel zijn lichaam nog leeft, en zijn 'ik' is identiek met de kosmische geest, dat betekent in deze filosofische school ook een zijn met *brahman*, god of het absolute zijn. Met het gewaad krijgt de monnik zijn naam. Naast de naam krijgt de monnik een persoonlijke *mantra* of spreuk ter overweging mee voor zijn hele leven. Dan begint het leven van de trekkende monnik en deze tocht wordt vooral bepaald door de heilige plaatsen en kloosters.

Het dagelijks leven van de monnik kent een grote regelmaat. Voor zonsopgang staat hij op, neemt een bad in de rivier of vijver, om vervolgens enige tijd aan meditatie te besteden. Een uur voor de dorpelingen hun woning verlaten, probeert de *sannvāsi* al op weg te zijn. De tocht van elke dag is gewoonlijk niet langer dan vijftien kilometer. De reden waarom de monnik zo vroeg vertrekt is omdat het om die tijd nog koel is en ook dat de mensen hun eerste maal rond acht uur gebruiken en de monnik alleen gekookt voedsel mag eten. Wil hij een maaltijd krijgen, dan moet hij rond acht uur ter plaatse zijn. De *sannyāsi* komt het dorp binnen en zegt luid 'Om namah Nārāyaṇāya', Aum buig voor Nārāyaṇa. Daarop komen er gewoonlijk wel enkele dorpelingen om hun voedsel aan te bieden. Het voedsel is hetzelfde als dat van de gewone bevolking, alleen dat er geen vlees, vis of eieren in mogen zijn. Heeft hij zijn voedsel ontvangen, dan trekt de monnik zich terug op de door hem gekozen plaats, bijvoorbeeld de tempel. Gedurende het eten moet hij alleen zijn, en mag niemand hem gadeslaan. Daarna besteedt hij een uur aan het lezen en resiteren van de heilige schrift. Ofschoon hij deze tijd gewoonlijk in ingekeerdheid doorbrengt, komen de mensen toch al om hem heen zitten en zij ontvangen de *darsan*, het zien naar een heilige, waardoor men zelf kracht ontvangt. Het ontvangen van de *darsan*, of het kijken naar de heilige, gaat door tijdens de middagslaap van de *sannyāsi*.

De monnik begint niet te preken, maar het is meer een spel van vraag en antwoord, waarbij het begin door de mensen gemaakt wordt. Op een uur rust na behoort verder de dag aan de dorpelingen, die de monnik vragen stellen. Deze dialoog verloopt van godsdienstige zaken tot zeer dagelijkse dingen als ziekte, ruzie enz. De enige tijd waarop de monnik helemaal alleen is, wordt de periode waarop hij trekt en wandelt. In het dorp blijft hij steeds een onverwachte gast, maar de eenvoudige hindoe zal altijd zijn best doen gasten te ontvangen, ook ongenode gasten. Gedurende de regenperiode trekt de monnik zich terug. De *cāturmāsya* is de tijd die de monnik in rust doorbrengt of in een klooster of in een tempel, of op een plaats hem aangeboden door leken.

Als de *sannyāsi* dit leven een twaalfal jaren volgehouden heeft en werkelijk onverschillig tegenover de wereld geworden is, dan kan de *dasanāmi* of *dandin* of *paramahansa* worden. Deze laatste titel zegt alleen, dat de monnik een bepaalde graad van volmaaktheid in het thuisloos bestaan bereikt heeft. Iedere monnik kan in principe deze graad bereiken, maar hij wordt daardoor niet lid van een nieuwe orde.

of iets dergelijks. De *paramahansa* legt de waardigheidssteken van de monnik af, hij heeft de hoogste graad van onverschilligheid bereikt en daarom gelden voor hem de kasteregels niet meer. In deze fase is de monnik werkelijk buiten de gemeenschap getreden en kan hij derhalve vrij met iedereen omgaan.

Soms gebeurt het dat monniken het thuisloos bestaan opgeven en terugkeren naar de samenleving. Bij grove overtreding van de wetgeving beschikt de abt of *mahant* van de *math* over de macht om iemand uit te stoten. Hier treedt een zekere vorm van gezag op om de klassieke wetgeving naar binnen en buiten te kunnen handhaven.²⁸⁹⁾

5.4.5. Spiritualiteit

Zelfs al kan de beschrijving van de monnikstraditie, die op *Śaṅkara* teruggaat, niet uitputtend zijn, toch wordt de spiritualiteit duidelijk. *Śaṅkara* werpt zich op als verdediger van de brahmaanse traditie en dat doet hij door de brahmaanse wetgeving strikt toe te passen. Daartoe voert hij de *naiṣṭhika-brahmacārin* als werkelijke *sannyāsi* naast de thuisloze uit de vierde levensfase in. *Śaṅkarācārya* kan dit doen op basis van de klassieke traditie en teksten. De tijd was intussen niet stil blijven staan en *Śaṅkara* heeft de materiële verandering in de rite moeten aanvaarden. In zijn *vedānta*-leer tracht hij dit te verwerken; hij probeert alles zo op te bouwen dat hij niets verloren hoeft te laten gaan en toch zijn monistische koncept kan uitwerken.

Deze spanning vinden we in de namen en gebruiken binnen de orde terug. Deze gebruiken zijn zelfs een brug naar de leken, waardoor de monnik aanspreekbaar wordt voor de leek. De *sannyāsi* is hier helemaal de gelijke geworden van de brahmaan en de thuisloze heeft iets van god in deze wereld door zijn wereldverzaken. Via de namen en gebruiken, via de preken en de *math's* wordt de *sannyāsi* zelf een aanschouwelijk voorbeeld van de welwillende god. De thuisloze laat zien, hoe god onveranderlijk blijft en tegelijk openstaat voor de noden van de gewone man. Langs deze weg wordt de *sannyāsi* een representant van de goddelijke *yogin*, de *mahāyogin*. Zo weet *Śaṅkara* in het leven van alle dag de brug te slaan tussen het onbereikbare *brahman* en de gewone mens. De wolk die als toevallig langs drijft tussen hemel en aarde, heeft iets van de konkrete *sannyāsi* zoals hij in de dorpen verschijnt en de aandacht trekt naar de verre hemel.²⁹⁰⁾

5.4.6. Samenvatting

In *Śaṅkara* met zijn leer en zijn orde zien wij de *ācārya* in de volle zin van het woord, die de ortodoksie met behulp van zijn monistische *vedānta*-leer tracht te verdedigen. Dit doet hij onder meer door het *sannyāsi*-ideaal duidelijk te onderstrepen, door naast de *sannyāsi* uit de vierde levensfase de *naiṣṭhika-brahmacārin* naar voren te halen. De monniken, *daṇḍin* of *paramahansa*, moeten zich aan de brahmaanse wetgeving onderwerpen en de *Veda's* kennen. Door deze eisen konkreet uitvoerbaar te maken heeft *Śaṅkara* enerzijds veel gedaan om het thuisloos bestaan te louteren, door naar binnen en naar buiten de *sannyāsi* in bescherming te nemen, anderzijds heeft hij in de regel zijn *vedānta*-filosofie vertaald en alles weten te bewaren.

Śaṅkara heeft door zijn verdediging van de ortodoksie enerzijds door zijn originele

wijze van interpreteren en anderzijds door zijn richtlijn om de studie van de *Veda's* als de meest geschikte *yoga* voor de monniken aan te wijzen, het model aangeboden om eveneens de ortopraxis te beschermen. De traditie heeft in *Śaṅkarācārya's* aanpak een voorbeeld gevonden om de verschillende pogingen tot een réveil van het brahmanisme in de verscheiden sectoren te bundelen. Hier is een zekere onduidelijkheid of het werkelijk *Śaṅkara* zelf was die deze hervormingen doorvoerde óf dat de traditie alle verschillende vernieuwingspogingen aan *Śaṅkara* toeschrijft. De systematisering binnen de orthodoxie vindt direkt aansluiting bij de theoretische verantwoording van het thuisloos bestaan vanuit de klassieke traditie. Omgekeerd heeft *Śaṅkara* het monnikendom op de studie van de klassieke teksten gewezen en hen daarmee gedwongen tot een verantwoording vanuit de klassieke traditie. Op deze wijze heeft *Śaṅkara* beslissend bijgedragen tot de instandhouding en vernieuwing van het hindoe-huis.

De studie van de *Veda's* is de noodzakelijke *yoga*, omdat dit de monnik terugbrengt naar het grondstramien van tempel en kanon, waardoor de *sannyāsi* helemaal naast de brahmaan komt te staan. De *sannyāsi* is eenvoudig de andere weg van de wereldverzaker naast die van de wereldbeheerser. De vraag rijst hier of *Śaṅkara* misschien net iets verder gaat en de wereldverzaker boven de wereldbeheerser stelt, dat is god als *mahāyogin* boven *Śiva* of *Brahmā*. Mocht hij dit doen, dan gebeurt het toch weer zo, dat hij tegelijk de leek het konkrete model biedt én voor de thuisloze en door het respect voor de tempel om op te stijgen tot *brahman*, de uiteindelijke eenwording, dat is zegen en geluk. Wat het thuisloos bestaan zelf betreft, is *Śaṅkara* er op een eigen manier in geslaagd de spanning tussen het thuisloos bestaan en de andere sectoren te verwerken. Door de verdeling binnen de monniksgemeenschap krijgt men greep op de afzonderlijke monnik. De thuisloze blijft eenzaam, maar staat toch binnen een kader.

Tegelijk maakt *Śaṅkara* gebruik van de *math's*, als centra waar men elkaar ontmoet. Deze kloosters hadden een verbinding met de goden en de ascese; *Śaṅkara* kan de *math's* gebruiken als scholen voor de monniken en ontmoetingspunt voor de monniken onderling. Zo heeft hij voor de *sannyāsi* een eigen plaats aan de rand van de samenleving geschapen. Zo is *Śaṅkara* ten volle *ācārya*, magister, leraar en geestelijke leider. Zijn kracht ligt in de oorspronkelijkheid waarmee *Śaṅkara* de bestaande gegevens uit de hindoe-samenleving weet te ordenen, en *Śaṅkara* demonstreert daarin de mogelijkheden van het hindoeïsme. Dit is de reden, waarom *Śaṅkara* niet alleen tot de grootste filosofen, maar ook tot de grootste heiligen van India gerekend wordt.

5.5. Madhva en zijn volgelingen

Met *Madhva* en zijn volgelingen, de *mādhva's* of *madhvācārin's* lijkt een geheel nieuwe periode aangebroken, maar toch staat *Madhvācārya* in de lijn van de oudere traditie. Met deze groep rond *Madhva* zijn we bij het *vaiṣṇavisme* gekomen, dat is de gemeenschap van hindoes bij wie de god *Vishnu* centraal staat. Het *vaiṣṇavisme* wordt gekenmerkt door zijn speciale groepsvorming, de *saṃpradāya*, waarin stichter, leer, levensregel, tempelkultus en het thuisloos bestaan een belangrijke plaats innemen. De thuislozen binnen de *vaiṣṇavitiese* groepen hebben een eigen naam: *vairāgi*, dat betekent iemand die onthecht is, die verzaakt aan de wereld. De indiese

thuislozen worden van nu af in twee groepen verdeeld de *sannvāsi's* en de *vairāgi's*, waarvan de eersten de *saiva's* zijn, de brahmaanse thuislozen die in navolging van *Śankara* hun aandacht vooral op *Śiva* konsentreren en waarvan de tweede groep de thuislozen zijn die *Vishnu* vereren

In deze laatste groep van de *vaisnava's* komt de *bhakti*, de devotie tot de goden, uitdrukkelijk naar voren. De weg naar de verlossing, die de *vaisnava's* volgen, noemen zij de *bhaktimārga*, de weg van de devotie. *Madhva* combineert dit alles met zijn eigen filosofie, de *dvaita*-filosofie, de dualistische leer, maar binnen het indiese denkpatroon ligt het onderscheid of de scheiding die het woord dualisme veronderstelt, anders dan men vanuit westers standpunt gewoonlijk bedoelt. Hiermee zijn de trefwoorden genoemd, die in de volgende passage behandeld zullen worden. Deze korte opsomming kan een aanzet zijn om de andere sfeer te proeven tegenover de beweging rond *Sankara*. Bij deze *ācārya* kwam de ietwat zakelijke brahmanisering naar voren, alles werd ingepast in de klassieke wetgeving. Naast de kennis geven de *vaisnava's*, ook *Madhva*, meer ruimte aan de devotie of *bhakti*, welke is de overgave aan de goden, die aan het hindoeïsme een zekere warmte geven.

5.5.0 1 *Madhva*

Madhva werd waarschijnlijk in 1199 geboren te Udipi in Kanara, een staat in het zuiden van India, niet zo ver van *Śankara's* geboorteplaats Kerala en het hoofdklooster Sringeri van de volgelingen van *Sankarācārya*. Hij is van brahmaanse afkomst en kreeg als jongen waarschijnlijk de naam *Vāsudeva*, maar hij wordt bekend onder de naam *Madhva*. Dit zijn echter niet de enige namen, want *Madhva* staat ook bekend onder de kloosternaam *Ānanda Tīrtha*. Het eerste deel van de kloosternaam werd door zijn leermeester *Acyutaprekṣa* of *Purusotamma Tīrtha* bepaald, uit het tweede deel van deze naam blijkt dat *Madhva* evenals zijn *guru* tot de *dasanāmi*-monniken behoorde. *Madhva* volgde in deze periode *Sankara* in diens leer, maar na enige tijd brak hij toch met de *advaita*-leer van *Sankarācārva*. Hierin stelde hij zich bloot aan de vervolgingen, die vanuit Sringeri gedirigeerd werden, en vooral de abt of *mahant* speelde hier een grote rol.

Madhva maakte verschillende tochten door India, waaronder een om aan de vervolgingen te ontsnappen. Hij besteedde veel tijd aan discussies met zijn opponenten, van wie hij er een aantal, waaronder zijn *guru*, bekeerde, maar dit veroorzaakte ook een ruzie met de abt van Sringeri. In deze jaren schreef hij zijn belangrijkste werken: commentaren op de *Upaniṣad's*, de *Mahābhārata* en op de *Vedāntasūtra's*. Door zijn tijdgenoten en wellicht ook door zichzelf werd *Madhva* beschouwd als een afdaling van *Vāyu*, de god van de wind en de zoon van *Vishnu*, *Sankara* wordt daar tegenover geplaatst als de afdaling van een demon. Tussen de *deva's* of godheden als *Vāyu* en god of het absolute zijn blijft evenwel een oneindige afstand bestaan. Op negen en zeventigjarige leeftijd stierf *Madhva* en hij had toen een aanzienlijke groep leerlingen om zich heen verzameld. Hij ontwikkelde niet alleen de filosofische leer, maar stichtte ook kloosters, waarvan het belangrijkste te Udipi in Kanara staat.²⁹¹⁾

De socioloog staat bij zijn ontmoeting met het hindoeïsme voor een grote moeilijkheid, omdat het hindoeïsme met zijn structuren niet zo eenvoudig in een geijkte terminologie te vertalen valt. Dit wordt nog duidelijker wanneer de sociologie kleinere groepen binnen het hindoeïsme tracht te beschrijven. De *saṃpradāya*, wat zoiets betekent als school, overleveringsreeks en vereniging, is de gemeenschapsvorm waarin de *vaiṣṇava*'s verdeeld kunnen worden. De reden waarom deze gemeenschapsvorm moeilijk door de wetenschap te grijpen is, is het feit dat het om een specifiek indiese en hindoeïstiese wijze van het vormen van gemeenschappen of groepen gaat. De leden van een *saṃpradāya* bevestigen uitdrukkelijk de godservaring van een persoon en de uitleg die deze daaraan geeft. Dit betekent echter niet dat deze hindoes daarom andere werkelijkheden van het hindoeïsme zullen loochenen of ontkennen. Zij spreken op deze wijze alleen hun voorkeur uit voor iets of iemand zonder tegelijk per se stelling te nemen tegen iets of iemand anders. Dit is de basis van iedere *saṃpradāya*, waar wel in tweede instantie een verschil van mening uit kan volgen met andere hindoes.

Madhva had moeilijkheden met de volgelingen van *Śaṅkara*, vooral de abt van Sringeri, en deze spanning is in de overlevering van beide groepen overgegaan, waarin *Madhva* als de grote belager van *Śaṅkara* geldt. *Madhva* draagt echter de bijnaam: 'hamer van de *jaina*'s'; dat betekent, dat hij volgens de traditionele opvatting heeft bijgedragen tot de verdediging van de ortodoksie door de *jaina*'s te helpen verdrijven. Binnen deze *saṃpradāya* speelt de *ācārya* een grote rol als de persoon die zijn godservaring gezaghebbend uitlegt. Hij is in staat de heilige teksten uit te leggen en het geloof te verdedigen. In deze rol wordt *Madhva* *Madhvācārya* genoemd en de volgelingen *madhvācārin*'s of *mādhva*'s. Zij vormen de *Brahmā-Saṃpradāya*, dit is een van de vier *saṃpradāya*'s.²⁹²)

Sinds de vijftiende eeuw is de theorie van de vier *Saṃpradāya*'s de *catursaṃpradāya* opgekomen, en in de achttiende eeuw door een konferentie van *vairāgi*'s, onthecchten, vastgelegd. Met gevolg bijvoorbeeld dat *Caitanya* en zijn aanhang uit de zestiende eeuw in Bengalen, onder de *mādhva*'s gerekend wordt, hoewel hij vrijwel niets te maken heeft met de *mādhva*'s, die vooral in het zuiden wonen. Om aan de bedevaarten en de daarbij behorende feesten te kunnen deelnemen, dient men aangesloten te zijn bij één van de erkende *saṃpradāya*'s. Het gaat om systematisatie achteraf, waarschijnlijk in het noorden ontworpen, waar andere *saṃpradāya*'s niet zo bekend waren. Deze werden later kunstmatig in deze vierdeling opgenomen. De grote *saṃpradāya*'s zijn: de *Srī-Saṃpradāya* of de school van *Rāmānuja*; de *Brahma-Saṃpradāya* of de *madhvācārin*'s; de *Rudra-Saṃpradāya* of de school van *Viṣṇu-svāmī* en ten slotte de *Sanakādi-Saṃpradāya* of de *nimbārka*'s of de *nīmavat*'s.

De eerste school ontstaat rond *Rāmānuja*, geboren in 1017 bij Madras, en de naam spreekt van de toewijding tot *Srī*, dat is de godin *Lakṣmī*, als werkzame kracht van *Viṣṇu*. Deze groep verwierp de filosofie van *Śaṅkara*, maar probeerde toch de eenheid met het brahmanisme, de continuïteit te handhaven. De *Rudra-Saṃpradāya* stamt van *Viṣṇu-svāmī* af, die uit het zuiden van India kwam. Een van zijn leerlingen trok naar het noorden, waar diens zoon *Vallabhācārya* de leer predikte. Het is de jongste groep van de vier uit de vijftiende eeuw. De *Sanakādi-Saṃpradāya* rond de persoon van *Nimbārka* is afkomstig uit het zuiden, in de twaalfde eeuw, maar heeft nu in het noorden rond de bedevaartplaats *Mathurā* veel aanhang. Hier kon de

moderne *Radha-Krishna*-kultus zich pas goed gaan ontwikkelen.

De *saṃpradāya*'s hebben enige overeenkomstige punten, die gewoonlijk als volgt samengevat worden: *bhakti* of devotie; *bhakta* dat is degene die vereert; *bhagavan* dat is god als vereringswaardig; en de *guru* of leermeester. De weg van de devotie is belangrijk voor de *vaiṣṇava*, waarbij *Vishnu* optreedt als de god die vereerd kan worden, dat wil zeggen: *Vishnu* of zijn *avatāra*'s, dat zijn de afdalingen van de god, beter dan de inkarnaties van *Vishnu*. In de *guru* wordt god ervaarbaar; dit laatste kan echter bij enkele groepen zo beklemtoond worden, dat men beter over gurulatrie spreken kan. God is adorabel door de kultus en door de *guru*, in wie god op bijzondere wijze present is.

De aanhang van iedere groep is te verdelen in twee onderdelen: de gewone leden en de leiders. Behalve in een enkele groep wordt in de meeste groepen vereist, dat de leiders niet gehuwd zijn, dat betekent dat zij *vairāgi*'s zijn of *vaiṣṇavitiëse* thuislozen. Er zijn talloze *vaiṣṇavitiëse* kloosters verspreid door heel India waar een *mahant* of abt aan het hoofd staat. Het thuisloos bestaan heeft zich hier gedeeltelijk met de functie van de *guru* verbonden, want opname in de *saṃpradāya* geschiedt door een erkende *guru*, dat is de initiatieritus van de *vaiṣṇava* in de godsdienstige gemeenschap. Hier wordt een algemeen indies gebruik voortgezet én van de vediese traditie én van de benedenlaag of het substratum. In de levensbeschrijving van *Caitanya* uit de zestiende eeuw blijkt hoe het thuisloos bestaan als voorwaarde is doorgedrongen om de prediking een zeker sukses te verlenen. Het gaat hier om een spontane ervaring, waarbij *Caitanya* bovendien konkludeert, dat het leven als *vairāgi* een weldaad is voor zijn eigen beleving.²⁹³)

De *Brahmā-Saṃpradāya* is gesitueerd te midden van andere *saṃpradāya*'s. Er zijn enige algemene voorwaarden opgenoemd, waaraan iedere *saṃpradāya* moet voldoen. De *mādhva*'s vormen een concreet voorbeeld van een *saṃpradāya* en een nadere beschrijving van de *madhvācārin*'s kan ons helpen deze gemeenschapsvorm beter te verstaan.²⁹⁴)

5.5.1. De sektor van de leer

In deze sektor zullen we van de leer twee aspecten behandelen: de *dvaita*-leer en de weg van de devotie, de *bhaktimārga*. Deze twee aspecten zijn nauw met elkaar verbonden omdat het om een heils- of verlossingsleer gaat. Deze twee verschillende aspecten blijken samen te komen, wanneer men de teksten ziet waarop de *vaiṣṇava*'s en in het bijzonder de *mādhva*'s zich beroepen. Dat zijn natuurlijk de *Veda*'s, waar als een vijfde boek van de *Veda*'s de grote indiese epen aan toegevoegd worden. Nemen we de *Upaniṣad*'s hierbij, dan wordt uit deze reeks de continuïteit duidelijk tussen de vediese traditie en het *vaiṣṇavisme*.²⁹⁵)

Uit de *Veda*'s worden spekulatieve visies opgebouwd, die volgens *Madhva* en de andere *ācārya*'s in de epen hun illustratie vinden. Deze verbinding van de vediese teksten met de verhalende literatuur verwijst naar een belangrijke component uit het *vaiṣṇavisme*: de dichters. Naast de *ācārya*'s zijn van het begin af de *Ājvār*'s bekend, die een groep van dichters vormden, en deze leverden een belangrijke poëtische bijdrage als kommentaar op de grote epen, zoals *Mahābhārata* en *Rāmāyaṇa*. Een van de geliefde gebruiken in de tempels is het zingen van de liederen en het resiteren van passages uit de epen. Er zijn zelfs kloosters en tempels waar men een eeuwigdurende resitatie van epen onderhoudt.

De abstrakte en spekulatieve beschouwingen op de *Veda's* gebaseerd moeten gelezen worden met de konkrete illustratie van de verhalen, waarin ook de goden optreden. *Vishnu* wordt vooral uitgebeeld als de wereldbeheerser, die zich door middel van *avatāra's* of afdalingen met deze wereld bemoeit. In deze *avatāra's* verbindt *Vishnu* zich bovendien nog met de tweede stand of *varṇa* van de *kṣatriya's* of soldaten. Het *vaiṣṇavisme* staat positiever tegenover de waarde van het onderhouden van de menselijke, huisvaderlijke plichten dan de *śaiva's* doen. De *vaiṣṇava's* sluiten hier bij de *śāstra's* en de *Bhagavadgītā* aan. *Vishnu* is de oorzaak van de hele schepping waarmee hij op gelijk niveau komt te staan met *Brahmā*, en tenslotte de god zoals hij uit de *Veda's* te voorschijn komt en in de myten en de epen overgaat.

Vishnu is de wereldbeheerser, waarvan het persoonlijk karakter niet overtrokken mag worden vanwege de akosmiese instelling van de indiër enerzijds en de plaats van deze god anderzijds. Binnen de godenwereld heeft *Madhva* een hele hiërarchie opgesteld, waarin de god *Vāyu* onder de verschillende aspecten de verbinding tussen deze wereld en de hoogste god vertegenwoordigt. Het is een ideale hindoe-wereld, waarbij verschillende goden behoren aan verscheiden kasten en *Vāyu* vertegenwoordigt vooral de *kṣatriya's* of de tweede kaste. Maar boven deze godenwereld staat *Vishnu* op een oneindige afstand en de opbouw van de hiërarchie is zo eksakt opgebouwd om duidelijk te maken hoever de top van de god *Vishnu* verwijderd is als het absolute zijn of de laatste werkelijkheid.

De godenwereld is een volmaaktere wereld, waarvan de leden veel machtiger zijn dan de mensen uit deze wereld, maar toch zijn de goden net als de laatsten op weg naar het definitief heil. Als hogere wezens zijn zij in staat de mensen te onderrichten en binnen de verhouding tussen god en mens komt een betrekking als tussen *guru* en leerling naar voren. Of zoals in de beschouwing van *Madhva* als afdaling van de god *Vāyu* duidelijk wordt: de goden, en ook de hoogste uit de hiërarchie van goden, treden als *guru's* op. *Vāyu* verschilt van *Brahmā* als de *guru* van de priester die de wereldorde onderhoudt. *Vāyu* treedt op als leraar om de leerling te onderwijzen. Zo is *Vāyu* de god die de mensen en de wereld onderricht, de wereld in beweging en in stand houdt en tenslotte de wereld richt naar het heil, maar dit laatste als het opgaan naar god kan ook deze god niet geven. De *yogin's* kunnen zover komen dat zij in hun eigen wezen wel de afbeelding of weerspiegeling van god zien, maar niet god zelf. De *yogin* komt hier naar voren als het voorbeeld van de weg om tot de eenheid met god te komen, wanneer men de *guru* volgt in diens onderricht om op te stijgen naar god door zich met behulp van een zekere ascese los te maken van de wereld. In omgekeerde richting komt dit beeld terug in de titel *Nārāyaṇa* voor *Vishnu* als god die in zichzelf verzonken de wereld doet ontstaan, die uit de chaos de wereld te voorschijn roept. God als *yogin* wordt het beeld om de transcendente realiteit te bewaren en toch het ontstaan van de wereld te verklaren. Veronderstelt dit bij de menselijke *yogin* ascese, *Vishnu* heeft iets van *Śiva*, als het tremendum of de angstwekkende god die ook vernietigen kan.

De hiërarchie van de goden wordt een soort hiërarchie van *guru's* die de mens kunnen onderrichten in hun kennis. Met de *guru's* stijgt men aldus langzaam op tot de bevrijde mens en *Madhva* volgt hiermee het klassiek patroon, daarom moet de *guru* ook uitgaan van de *Veda's* om de leerlingen tot hogere kennis en uiteindelijk tot het hoogste niveau van kennis te brengen. De mens gaat als het ware de weg terug, die *Vishnu* in de verschillende *avatāra's* heeft afgelegd om bij de hoogste *avatāra* of afdaling te blijven staan tot god zich aan de mens openbaart. De tempel-

sfeer en de sektor van het sociale leven blijven van groot belang en worden samengesmeed in de *guru*, die in zijn ideale vorm de *yogin* is.²⁹⁶)

Vishnu of god is te onderscheiden van de wereld van de goden, van de mensen en van de materie. Moeten alle wezens zich voor *Vishnu* buigen, ze hebben toch een eigen bestaan van eeuwigheid. Hier komt het dualisties karakter naar voren: god tegenover de geesten en de materiële dingen. *Vishnu* kan alleen als een pottenbakker leem en water nemen en potten maken. Hij maakt goden, levende wezens en dingen. Onder de goden zijn er die helemaal vrij zijn van lijden, smart, zoals de goden *Lakṣmī* en *Vāyu*, diens zoon en god van de wind. Onder de mensen zijn er drie categorieën: degenen die het geluk of de bevrijding bij god vinden; de mensen die voor altijd in het proces van komen en gaan van deze wereld opgesloten blijven en tenslotte de mensen die naar een soort verdoeming gaan.

Het heil kan men alleen bereiken met behulp van *Vishnu* en dat geeft aan gods handelen het karakter van een predestinatie, willekeurige voorbestemming is het lot van de wereld. Van de mensen zijn het de hoogste kasten die de bevrijding door god kunnen bereiken, dat zijn de mensen, die volgens de klassieke wetgeving kunnen deelnemen aan de kultus. Het klassiek beeld keert hier terug: de mensen, die de wereldorde hier kunnen onderhouden, staan op gelijke voet met de goden. De nadruk ligt op de sektor van het sociale leven en die van de tempel, dat geeft aan de stroming een meer volks karakter.

Om het dualisties karakter verder toe te lichten moeten we *Madhva's* filosofie volgen. Hij scheidt niet alleen god en kosmos, maar in de wereld geest en stof, waarbij bezielde wezens zonder samenhang naast elkaar bestaan. Daarbij kent *Madhva* tussen god en de bezielde wezens een zekere gelijkenis. Doordat *Vishnu* de wereld maakte kwam als eerste produkt de *avidyā* of onwetendheid tot stand en *Vishnu* is de enige die in staat is deze *avidyā* weg te nemen en de mens tot de bevrijdende kennis van god te brengen.²⁹⁷)

De *bhaktimārga* of de weg van de devotie en de verering wordt vaak gekarakteriseerd als een teïstiese reactie tegenover de ritualiserende brahmanen en wordt helemaal verbonden met de naam *Vishnu*. Dit roept de suggestie op, dat de *bhaktimārga* van veel later datum zou zijn. Daar wordt vervolgens aan toegevoegd dat de *bhaktimārga* een reaksie van de lagere standen of kasten zou zijn, zodat naast de spirituele reaksies van het boeddhisme en jainisme de devotionele stromingen opkomen. Dit is de geschiedenis achter elkaar plaatsen van bijvoorbeeld de *jñānamārga* en de *bhaktimārga*, de weg van de kennis en die van de devotie, is een moeilijk te handhaven stelling.

Het woord *bhakti* wordt het eerst vermeld in samenhang met *Śiva*, de *bhaktimārga* wordt pas werkelijk populair gemaakt en filosofies verdiept door brahmanen uit het zuiden. De beide stromingen zullen altijd wel aanwezig geweest zijn, samen met de derde, die van het voldoen van de godsdienstige verplichtingen, de *karmamārga*. Alleen zal de aandacht binnen de geloofsgemeenschap nu eens op de ene, dan weer op de andere weg vallen. In de klassieke literatuur is er sprake van *bhakti* en de latere *bhaktimārga* komt hiermee in continuïteit. De *bhakti*-beweging binnen het hindoeïsme wordt gekenmerkt door een sterk aksent op de devotie alleen, die nu heel goed mogelijk is, omdat de beeldenkultus hier meer aanleiding toe biedt dan het oude ritueel.

Het verschil met *Śaṅkara* lijkt zeer groot en toch is er een brede overeenkomst.

Śaṅkara en de *ācārya*'s van de *sampradāya*'s, waaronder *Madhva*, zijn de grote leermeesters die de mystieke ervaring onder woorden weten te brengen. Zoekt *Śaṅkara* het sterk in de richting van de spekulatieve teksten, de *vaiṣṇava*'s hebben een sterk lyrische en emotionele inslag. Dit komt tot uiting in de grote invloed van de dichters, die overigens op hun wijze bijdroegen tot de sanskritisering van India, en in de nadruk op het epos. Deze dichters krijgen een verering die eigenlijk alleen de goden toekomt, wat niet helemaal in tegenspraak is met de oudste vediese tradities. De *ācārya*'s vinden de verwoording die het substratum intens aanspreekt, maar dat wil ook zeggen, dat zij filosofen zijn en onder de *mādhva*'s van Zuid-India vindt men nog steeds grote denkers. *Madhva* zelf bond via wetenschappelijke discussies de strijd aan met andere scholen, zoals de *jaina*'s maar net zo goed met de volgelingen van *Śaṅkara*. Het zijn de *ācārya*'s die de theoretische formules vonden, die de concrete beleving schragen moest.

Uitgaande van de mystieke ervaring zouden we het verschil tussen *Śaṅkara* en *Madhva* als volgt in beeld kunnen brengen. De ervaring bestaat hierin dat men zelf 'honing wordt' of dat men 'de honing proeft'. De eerste vergelijking wijst op de eenwording met god, waarbij het verschil tussen god en ziel opgeheven wordt. De tweede zegt wel een zekere eenwording, maar dan altijd van twee gescheiden entiteiten. Dit laatste beantwoordt aan de etymologische uitleg die men van het woord *bhakti* geeft: het zou afstammen van scheiden en verering. In de *bhaktimārga* worden god en mens gezien als twee gescheiden wezens, waarbij de bevrijdende ontmoeting afhankelijk is van god, aan wie de mens zich moet toevertrouwen. Hier loopt de discussie meteen uiteen: kán de mens eigenlijk iets doen of moet hij zich op goed geluk aan god overgeven. Deze ontmoeting met god brengt het werkelijk geluk, zegen of *ānanda* waar de *vaiṣṇaviti*ese scholen sterk de nadruk op leggen.

Deze zegen of heil ligt niet alleen in het hiernamaals, na het doorlopen van alle levensfasen, maar is hier alikbaar. Het heil wordt hier enerzijds als binnenwereldlijk gezien, anderzijds houdt men er aan vast, dat deze bevrijdende ervaring vooral via de meditatie te bereiken valt. Gaat het om heil hier in deze wereld, tegelijk heeft de heilservaring een ekstatische karakter, dat door de spekulatieve overwegingen aangaande de klassieke traditie en de epen binnen perken gehouden wordt. De god die in dit kader het best past, is de welwillende god die het goed bedoelt met deze wereld: *Vishnu* in zijn *avatāra*'s. We mogen echter niet uitsluiten, dat er later grotere dichters zijn geweest die de *bhaktimārga* binnen de *śaiviti*ese groepen verdedigden, met name *Tulsī Dās* in de zestiende eeuw. In dit laatste geval wordt van *Śiva* verwacht dat hij het goede met de wereld wil, wat echter in de verhalen rond *Vishnu* weer op de voorgrond treedt.

De praktische mentaliteit waar de *bhakti* uit groeit, zouden we als volgt kunnen omschrijven. Door zijn contact met god heeft de werkelijke brahmaan of de *yogin* inzicht in de diepste wijsheden en kan de alledaagse problemen die voor de gewone man zoveel betekenen doorschouwen en oplossen. Het kost de werkelijk heilige geen moeite, omdat hij alles doorschouwt, en in zijn medelijden met de mensen zal hij wel helpen. Die welwillendheid wordt in deze samenhang tussen god en mens genade, *anugraha* of *prasāda*, genoemd. De vraag rijst wie de middelaar is van deze genade. In samenhang met de godenwereld komt de *guru* naar voren, die, gezien het voorafgaande, evengoed aan de brahmaanse traditie als aan een heilige uit het substratum kan beantwoorden.

De *bhakti* zegt eenvoudig overgave aan god, in de hoop dat god zijn zegen zal geven, die voor *Madhva* de kennis van gods majesteit inhoudt. Met het onderstrepen van het onderscheid tussen god en mens benadrukt *Madhva* tegelijk de welwillendheid van god. *Madhvācārya* gelooft dat men deze welwillendheid beïnvloeden kan, hetgeen uitmondt in zijn voorschriften voor het dagelijks leven. De *mādhva's* moeten verboden handelingen achterwege laten; ze moeten in gedachte, woord en werken gods gunst verwerven; ze moeten daarom anderen medelijden en respect bewijzen; ze moeten vroom zijn en hun geloof kenbaar maken; de *mādhva's* moeten uitmunten door waarachtigheid, goedheid en vriendelijkheid; ze moeten de *Veda's* bestuderen; de *mādhva's* moeten aalmoezen geven en de zwakken en wezen bijstaan. Gebeurt dit alleen om louter persoonlijke motieven dan is het loon vergankelijk, maar ligt hier niet de reden, dan helpen deze middelen om de verlossing te bereiken.²⁹⁸)

5.5.2. De sektor van de tempel

De *bhaktimārga* is de weg naar het heil, maar hoe deze weg te bewandelen. De beste weg is het bestuderen van de *Veda's*, maar die zijn alleen toegankelijk voor de mannelijke leden van de hoogste kasten. De anderen kunnen zich alleen beroepen op de vijfde *Veda*, dat zijn de epen en verder enige *vaiṣṇavitiëse* geschriften. Dit is de beste vorm van *bhakti* en hier sluit *Madhva* helemaal bij de klassieke traditie aan. Uit het voorafgaande kwam nog een aspekt naar voren, dat eerder al zijn theoretische verantwoording vond. *Madhva* stelt, dat tussen de bezielde wezens en god een zekere gelijkenis bestaat, ook al zijn ze absoluut gescheiden. Zo ontwikkelt hij een moraal-kodeks op dit gegeven: de mens moet zelf zo handelen, als hij verwacht dat god handelt. Het optreden van de mens is een weerspiegeling van het handelen van god, maar om net als *Vishnu* te kunnen handelen moet men hem leren kennen.

De vijfde *Veda* kan in de tempel gezongen worden en een nieuwe vorm voor de kultus treedt naar voren, dat is de *bhajan*, de verering. Naast de uitleg van de heilige teksten komt hier het eenvoudig uitbeelden van het indiese epos als kultiese vorm. Daar komen liederen ter ere van god bij, de *kīrtan*, en uiteindelijk litanieën met godsnamen, die gereduseerd kunnen worden tot het herhalen van één naam. Daardoor hoopt men zo innig mogelijk met god in verbinding te komen. Het laatste komt het dichtst bij de *japa*, het kultiese gebed. Maar de *japa* is geen meditatie, ook al wordt het herhalen van de godsnaam als middel tot heil gebruikt.

Wat enerzijds zeer goed als kultus uitgelegd kan worden, kan anderzijds evengoed als meditatie worden uitgelegd. Wat men langs de studie van de *Veda's* bereiken wil, kan men door het inschakelen van de zintuigen via de gevoelens bereiken. Daarmee worden alle bovenvermelde zaken beeld- en klankmeditaties die de mens tot een beter verstaan van god moeten brengen. Deze dubbelzinnigheid is typies de uitdrukking van het indiese karakter: men stelt eenvoudig twee betekenissen van een en dezelfde handeling naast elkaar zonder er één af te wijzen. De persoon kiest zelf voor zijn interpretatie. *Madhva* kiest voor de beeld- en klankmeditatie om tot een schouwen van god te komen.

Het komt bij de *bhaktimārga* hier op neer, dat men zich vertrouwvol aan god overgeven kan. Deze overgave kan men langs de studie of langs de weg van de beeld- en klankmeditatie bereiken. De naam *Dāsa*, die velen zich aanmeten en die dienaar betekent, wijst op dat vertrouwen. Waaruit bestaat de dienst van deze dienaar van

Vishnu, die hem de verlossing brengen zal? Daartoe rekent *Madhva*: voortdurend denken aan *Vishnu*, zelfs onder de adem oefeningen en het eten; het resiteren van de *mantra's*; meditatie over *Vishnu*; het vervullen van verschillende gebruiken, zoals vasten; het laten opschilderen of zelfs inbranden van de symbolen van *Vishnu's* almacht, zoals de diskus of de schelp; het aannemen van namen die aan *Vishnu* herinneren; het dragen van de symbolen van de *vaiṣṇavitiëse* gemeenschap; pelgrims-tochten en de verering van afbeeldingen van *Vishnu*; tenslotte het onderhouden van de boven vermelde moraalkodeks van *Madhva*. Men streeft met deze richtlijnen na, dat men zoveel mogelijk aan god denkt, de uiterlijkheden moeten er toe bijdragen dat er zoveel mogelijk over *Vishnu* gesproken wordt. De *pūjā* of verering van godenbeelden is door *Madhva* nauwkeurig uitgewerkt om zo de *mādhva's* de gelegenheid te geven de sfeer van het alledaagse te verlaten en zich op *Vishnu* te concentreren.

De sektor van de tempel is daarmee sterk op de voorgrond getreden, vooral als middel waarlangs men naar god opstijgt. Dit hulpmiddel staat in de lijn van de spekulatieve studies van de *Veda's*, maar dan als de weg die tevens openstaat voor de lagere kasten. *Madhva* handhaaft het kastensysteem, maar biedt de uitverkorenen uit de lagere standen toch ook de mogelijkheid tot verlossing. Hierin sluit *Madhva* zich aan bij de *vaiṣṇava*-traditie, terwijl hij van de andere *ācārya's* verschilt in zijn filosofische uitleg. Bij *Madhva* en zijn volgelingen zijn er twee wegen om tot verlossing te komen: de weg van de spekulatieve studie en die van de devotie. De laatstgenoemde weg werd door *Madhva* goed georganiseerd, waardoor de gevoelens wel tot uitdrukking konden komen, maar toch niet konden ontaarden. Door de mogelijkheid van deze beide wegen, biedt hij de hogere kasten en het substratum de mogelijkheden om, voorzover het hun gegeven is, tot verlossing te komen.²⁹⁹)

5.5.3. De sektor van het sociale leven

Uit het voorafgaande zal duidelijk zijn, dat *Madhva* aan de sociale orde niets verandert. Alleen probeert hij alles te verklaren vanuit zijn filosofische en devotionele interpretatie. Hij is dualist en tegelijk *vedānta*-filosoof, dat wil zeggen dat hij alles in zijn systeem rangschikt en opneemt. Hij doet een grootse poging om alle elementen uit het hindoeïsme te integreren en dat betekent dat hij het kastensysteem moet verklaren alsof het door *Vishnu* ingesteld zou zijn. Het onderhouden van de klassieke wetgeving brengt de mens dicht bij *Vishnu*. Van de andere kant doet *Madhva* zijn best om de *guru* uit het substratum binnen het hindoeïsme in te passen. Daarvoor kan hij zich beroepen op de *guru* zoals die uit de klassieke teksten naar voren kwam, de *guru* die in de *ashram* onderwijst, en daarnaast de brahmaan, die als *guru* aan het hof optreedt om de vorsten in de functie van hofkapelaan of *purohita* voor te lichten.

In de hier besproken gevallen kunnen de *guru's*, zowel als priester of eenvoudig als leraar, getrouwd zijn. De praktijk van de hindoes, vooral van de *vaiṣṇava's* wijst er echter op, hoezeer het thuisloos bestaan al een faktor in de samenleving geworden is, die niet uit het oog verloren mag worden. In grote lijnen komt het hierop neer, dat het thuisloos bestaan als bondgenoot vrijwel noodzakelijk is om in India een godsdienstige beweging van de grond te krijgen. De thuisloze is een noodzakelijke hulp bij iedere hervorming en *Madhva* heeft daar gebruik van gemaakt. De stichting van de kloosters verschafte hem de nodige propagandisten voor zijn visie. De thuislozen zijn meestal deskundigen in de vediese literatuur. Terwijl in principe iedere uitverkorene

guru kan worden, vindt er toch een selectie plaats. Het risico dat niet-brahmanen *guru* worden neemt toe, maar de *vairāgi*'s bestrijden door hun kennis dit gevaar.

Hier zien we naast de integratie van de *math*'s het opnemen van de *guru*, ook die van het substratum. Dit betekent heel concreet sanskritisering, elementen uit het substratum worden in het licht van de brahmaanse traditie gerechtvaardigd. Ook al moet men daartoe soms de klassieke teksten geweld aandoen. Vanuit zijn *dvaita*-filosofie en zijn verering voor de goden slaagt *Madhva* erin de *guru* te integreren en hijzelf wordt gezien als de afdaling van *Vāyu*, de zoon van *Vishnu*, god van de wind.

Bij deze integratie van de *guru* gaat *Madhva* zorgvuldig te werk. Als goden afdalen dan betekent dat nog niet dat de *avatāra* hetzelfde bewustzijn heeft als de god zelf. Men zou kunnen spreken over een gedeeltelijke afdaling van een god in de gestalte van een mens. Worden de goden zeer geschikt geacht als *guru*, de *avatāra*'s kunnen niet zonder meer dezelfde kwaliteiten voor zich opeisen. Het gaat derhalve niet alleen om de ervaring als emotionele beleving, het is evenzeer de kennis van gods majesteit die de basis moet vormen van de devotie. *Madhva* beschouwt voor deze kennis studie noodzakelijk, waarbij de *Veda*'s nooit overstegen kunnen worden, want de devotie kan niets toevoegen aan de in de *Veda*'s gegeven openbaring. De uitverkorenen zullen steeds de teksten van de *Veda*'s blijven lezen om de openbaring te blijven volgen. De *bhakti* is een goede gids op de weg naar de kennis, waarbij de devotie middel en doel wordt als overgave om de werkelijke kennis te verwerven. De *bhakta* doet een beroep op gods genade, die hem daarvoor het heil van de kennis schenkt.

Jñāna en *bhakti* worden nauw met elkaar verbonden zonder dat er sprake kan zijn van enige ondergeschiktheid van de devotie aan de weg van de kennis. De genegenheid wordt gebaseerd op de kennis die in de *Veda*'s vervat ligt en de beste *guru* is noodzakelijk een kenner van de vediese traditie. *Madhva* wijst de hoogste kasten als de eigenlijke *guru*'s aan, terwijl de anderen – voorzover zij tot het heil geroepen zijn – zich via de toewijding op de volgende fase van de uitverkiezing kunnen voorbereiden. *Madhva* plaatst tegenover de ekstatische *guru* de leermeester met spekulatieve kennis gebaseerd op de *Veda*'s. Hij staat op het onderhouden van de voorgeschreven praktijken, op de toewijding en op de kennis. *Madhva* heeft binnen het klassieke patroon de *bhakti* gerechtvaardigd zonder de klassieke verhoudingen te verwaarlozen.³⁰⁰)

5.5.4. De sektor van het thuisloos bestaan

Madhva brengt vanuit zijn eigen levensgeschiedenis al meteen enkele karakteristieken mee voor zijn thuisloze volgelingen. De naam *Tīrtha* blijft bij deze *vairāgi*'s in ere. Daarnaast nog enkele *dasanāmi*-titels, als *Bharati*, van andere leerlingen van *Madhva*. Deze monniken dragen het oranje of het oker van de *sannyāsi*'s, terwijl de *vairāgi*'s daarentegen wit dragen. *Madhvācārya* stichtte kloosters: het hoofdklooster in Udipi en vervolgens nog twee in *Madhyatala* en *Subrahmanya*, allemaal aan de kust bij de stad Mangalore in Kanara, in het zuiden van India. Nu zijn er een achttal bekende kloosters van *madhvācārin*'s.

De kloosters worden de plaatsen waar de monniken zich gaan konsentreren. De *vairāgi* is in navolging van *Madhva* geschikt om de waarheid te verdedigen. Van *Madhva* zelf wordt verteld dat hij bij zijn installatie tot monnik besluit, dat de *daṇḍa*

of de staf van de monnik het beste waardigheidssteken is om de waarheid te verdiepen en vervolgens wordt hij door *Vishnu* zelf aangespoord om uit de Himalaya's terug te keren en te gaan onderrichten om de welwillende mensen te ondersteunen en de dwaalleraars het zwijgen op te leggen.

Aan het hoofd van een klooster staat een abt, die nu de titel *svāmin* draagt, dat betekent eerwaarde. Het hoofdklooster is verdeeld in acht kleinere gemeenschappen, waar een *svāmin* aan het hoofd staat. Om de twee jaar gaat één van deze acht oversten voor in de eredienst ter ere van de god *Krishna*. Deze overste is dan algemeen leider en dit is de aanleiding tot een groot feest in het begin van de maand januari. De *mādhva's* gaan trots op de continuïteit in de opvolging van *Madhva* die nu reeds acht eeuwen duurt. De monniken dragen als de leken de ingebrande symbolen van de dienaar, *dāsa*, van *Vishnu*. Daar komen de kleurige vertikale strepen bij, die boven de neus samenkomen. De abt reist rond om de leken aan te moedigen deze plichtigheid van het inbranden te ondergaan. Tegelijk ontvangt men een *mantra* of spreuk ter overweging en deze gaat in dit geval natuurlijk over de verhouding tussen mens en *Vishnu*.

De *vairāgi* heeft in zijn 'paspoort' naast de stamboom van de *guru's* en de naam van het klooster ook nog de naam van de *sampradāya* waar hij toe behoort. Met deze pas vindt hij gemakkelijk onderdak in de kloosters, die als herberg dienen voor de rondtrekkende monniken. Deze kloosters kunnen bezittingen hebben en de abt of *mahant* is daar verantwoordelijk voor. In navolging van de *dasanāmi*-monniken zijn hier *vairāgi's* overste om het gehalte van de doortrekkende reiziger beter te kunnen bepalen. De *vairāgi's* van de *Brahmā-Sampradāya* beperken zich vooral tot het zuiden van India.

De monniken hebben een methode ontwikkeld om al rondtrekkend debatten aan te gaan met de aanhangers van andere levensovertuiging en mensen met dezelfde visie te sterken. *Śaṅkara* geeft een duidelijk voorbeeld van deze methode, hij heeft het boeddhisme een gevoelige klap gegeven. Van *Madhva* wordt gezegd dat hij op eenzelfde wijze zijn tegenstanders, vooral het jainisme, bestreed. Daarnaast hebben de *vaiṣṇava's* een nieuwe vorm van samenkomen gevonden en dat is het zingen van liederen, het resiteren van verhalen en daarbij uitleg geven. Hier komen de *vairāgi's* samen met de dichters en barden, die rondtrekken om in tempels hun liederen ter ere van god te zingen. Hier wordt de monnik niet direkt met de asceet in verbinding gebracht, maar met de dichters en schrijvers. Binnen het indiese denkpatroon een normaal verschijnsel, de dichters en zangers behoren immers tot de heiligen.

De monnik wordt hier opnieuw met de sektor van de tempel verbonden, maar *Madhva* poneert zijn eigen karakter door zijn toelag op de *Veda's*, waar de vijfde *Veda* of de epen en liederen aan toegevoegd worden. *Madhva* houdt beide wegen tegelijk aan: de *jñānamārga* en de *bhaktimārga*, alles wordt zelfs systematies in deze wegen ingepast, waarom het een *vedānta*-leer is. Tegelijk blijkt het eindpunt van beide wegen identiek te zijn: god blijft de wereldbeheersers, de mens gaat niet op in hem, maar de kennis van *Vishnu* wordt de werkelijke verlossing. Dat heeft zijn weerslag op het binnenwereldse: de middelaar tussen god en mens blijft dat altijd, omdat god deze weg gekozen heeft.

Het gevaar van de aanbidding van de *guru* komt hier naar voren. Wordt de *guru* als de middelaar van genade beschouwd, dan kan hij in zekere zin op één lijn met *Lakṣmi* of *Vāyu* of *Krishna* gesteld worden. In ieder geval is hij niet identiek met de allerhoogste god, *Vishnu* zelf. Door zijn duidelijke filosofie weet *Madhva* dit gevaar

te ontwijken. Daartegenover blijkt toch dat de betekenis van de *guru* beduidend toeneemt. De leerling blijft in een zekere afhankelijkheidsbetrekking van zijn *guru*, die bij de *advaita*-leer van *Śaṅkara* in prinsiep eens ophield.

De monnik heeft twee mogelijkheden, de *jñānamārga* en de *bhaktimārga*, en kan beide wegen gebruiken, temeer daar *Madhva* in zijn uiteenzetting zijn opvatting over de traditionele teksten vanuit zijn visie op *Vishnu* toelicht en beide wegen in een syntese verenigt. *Madhva* doet hier een typies indiese stap. Hij spreekt zijn voorkeur uit voor *Vishnu*, de wereldbeheersers, totaal gescheiden van deze wereld en brengt dan alles in deze visie onder. In de tempel brengt hij verandering in de ordening aan, *Vishnu* staat centraal; in de leer wordt de toewijding of verbondenheid aan *Vishnu* de bron van het streven naar het heil en brengt de *bhakta* de ware kennis; in de samenleving biedt hij alle uitverkorenen de weg tot heil aan: de brahmanen die god al kennen uit de *Veda's* en de anderen die god zo leren kennen; voor de monnik heeft *Madhva* beide wegen, door hem op te leggen naast de studie devoties te onderhouden. Dit kan heel goed op basis van het ene grondstramien, dat alle sektoren kenmerkt. De monnik stijgt op langs de weg van de studie, die de beste vorm van toewijding wordt. De *Veda's* krijgen daarmee een eigen betekenis, evenals de ascese, die geen puur offer is, maar middel om op te stijgen. *Madhva* brengt voor de monnik alle mogelijke methodes samen, die de thuisloze kunnen helpen. Dit kan de *ācārya* doen, omdat hij er door zijn interpretatie een continuïteit in legt.³⁰¹)

5.5.5. Spiritualiteit

Madhva heeft een konsekwente spiritualiteit opgebouwd uit de *Veda's* en zijn *dvaita*-leer. Hierin kan hij gebruik maken van de epen, de vijfde *Veda* om zijn visie uit te leggen. Daarnaast biedt de lyriek die de vijfde *Veda* aanreikt, *Madhva* de mogelijkheid om de verhouding tussen god en wereld te bezingen. De *bhakti* staat als toewijding op de voorgrond en daar past geen ascese als een systematies voorbereiden van de verlichting, maar alleen de ontvangende houding van de dienaar om te ervaren of hij werkelijk een uitverkorene is.

De monniken zijn daarbij degenen die zich helemaal zonder enig kompromis aan deze interpretatie toevertrouwen. Deze houding stelt hem in staat in navolging van *Madhva* de mystieke ervaring begrijpelijk en verantwoord uiteen te zetten. Hun weggaan om *Vishnu* te ontmoeten stelt hen in staat alle andere dingen beter te zien, waarbij de god *Vishnu* aan dit thuisloos bestaan een eigen kleur geeft tegenover de volgelingen van *Śiva* in de levenswijze van de thuisloze. *Madhva* geeft de thuisloze de kans om aan de tempelviering deel te nemen, zonder dat dit het vieren van de kultus wordt. Zoals de uitleg van de vediese riten een spekulatieve opgang naar god wordt, zo wordt de tempel en de kultus één beeld- en klankmeditatie, die een middel is om *Vishnu* te bereiken, evenals het herhalen van de naam van god of de adem oefening. Het gaat hier juist niet om het onderhouden van de kosmiese wet, maar het verwerven van de juiste houding van onbaatzuchtigheid staat centraal.

5.5.6. Samenvatting

Madhva heeft gesystematiseerd en georganiseerd, maar zijn vertrekpunt was een heel ander dan dat van *Śaṅkara*. Op basis van een andere ervaring van god heeft hij even consequent alles geordend, maar dat alles op indiese wijze. *Madhvācārya* heeft een eigen leer en levensregel ontworpen, waarin zaken kostbaar aan de indiese traditie opgenomen zijn. Tegelijk heeft hij uitvoerig aandacht besteed aan de tradities van het substratum en deze voorzover verenigbaar met de *Veda's* in zijn levensregel opgenomen.

Dit laatste lijkt soms wel wat gewelddadig, maar ook de klassieke wetgeving was een systematisering om helderheid te verschaffen in een enigszins onduidelijke situatie. *Madhva* doet hetzelfde volgens andere criteria en dat heeft tot gevolg dat bij hem de *bhakti* of devotie veel meer in het licht komt. Deze *bhakti* is echter niet vreemd aan de brahmaanse teksten, alleen heeft de devotie daar niet de ruimte die de *bhakti* bij *Madhva* krijgt. *Madhva* blijft toch weer sterk in de klassieke lijn staan, doordat hij de beoefening van de *bhakti*, de *bhaktimārga*, heel sterk laat beantwoorden aan de brahmaanse traditie. Wat eerst ritueel en legalistische uitleg was, wordt nu oefening en ascese om zijn toewijding aan *Vishnu* kenbaar te maken. De *bhakti* zoals *Madhva* die introduceert, draagt sterk het karakter van de soberheid van de *Dharmasāstra's*. Maar dit sluit niet uit dat hier het menselijk gevoel de drager wordt van de godservaring en dat samen met de scherpe filosofiese doktrinen werkelijk beleven mogelijk is van het heil, de verlossing als een zegen voor de mens.

Madhva is erin geslaagd om werkelijk alle elementen van de hindoeïstiese traditie te bewaren binnen het kader van het hindoe-huis. Uit de sociale sfeer heeft hij de *guru* naar voren gehaald als de *yogin* die uit zijn afzondering van de wereld, zijn ascese de mensen onderrichten kon. Deze *yogin* is het model waaronder de verhouding tussen god en wereld geschetst wordt, waarbij de welwillendheid voorop staat bij *Vishnu* als de wereldbeheerser. Tegelijk ziet *Madhva* in de *varāgi* of de onthechte een ideale mogelijkheid om zich werkelijk helemaal aan god toe te wijden door zich toe te leggen op de studie. Door deze twee *guru's* naast elkaar te stellen weet *Madhva* op oorspronkelijke wijze van het thuisloos bestaan gebruik te maken. De onbaatzuchtigheid van de thuisloze wordt ingezet als welwillendheid ten opzichte van de mensen die op zoek zijn naar de ware kennis en tegelijk kunnen de monniken zich inzetten om de ware leer te verdedigen tegen aanvallen. De toewijding of *bhakti* vermindert het ritualisties karakter van de klassieke wetgeving omdat *Madhva* gericht is op de kennis van god en in die ontmoeting zijn heil vindt. In de *Brahmā-Sampradāya* is de materiele verandering binnen de formele continuïteit voltrokken, want hier heeft *Vishnu* en diens verering in alle sectoren van het hindoe-huis een plaats gevonden.

5.6. De lingayat's of virasaiva's

De beweging welke we nu gaan bespreken, lijkt in tijd en ruimte makkelijk te overzien. Vanaf de twaalfde eeuw treedt het *vīrasaivism* de indiese geschiedenis binnen en het grootste deel van de sekte wordt ten zuiden van Bombay gevonden. De gemeenschap ontleent haar namen aan de verering van de god *Śiva* en de huidige structuur van deze groep is door *Basava* in de twaalfde eeuw vastgelegd.

Dit zijn allemaal gegevens die doen vermoeden, dat we snel vooruit kunnen in het

ordenen daarvan om de specifieke spiritualiteit nader toe te lichten. Het tegendeel blijkt waar te zijn, want bij de *lingayat's* of *vīraśaiva's* blijken op kleinere schaal al die moeilijkheden voor het ordenen van de gegevens voor te komen, welke wij bij het begin van ons onderzoek signaleerden. Deze sekte is niet alleen boeiend omdat het een regionaal beperkte beweging betreft, maar de *lingayat's* vormen tevens een uiterst interessante *śaivitiëse* tegenhanger van de *vaiṣṇavitiëse sampradāya* of gemeenschap, waarin de *bhakti* of devotie een zeer belangrijke rol speelt.

Deze beweging wordt getypeerd door een groepsvorming die zeer sterk met de *sampradāya's* overeenkomt, want de stichter, de leer, de levensregel, de tempelkultus en het thuisloos bestaan nemen er een belangrijke plaats in. God wordt als vererenswaardig gezien voor de vrome en toegewijde aanhangers en binnen de beweging speelt de *guru* of leermeester een grote rol. God kan bovendien vereerd worden in een aantal symbolen, tastbaar aanwezig. De belangrijkste leiders van de groep zijn de thuislozen die zo nauw met de rol van de *guru* verbonden worden dat dit een criterium werd om de thuislozen te verdelen. Kortom, de elementen zijn aanwezig die binnen de *vaiṣṇavitiëse* bewegingen de *sampradāya* uitmaken.

De *lingayat's* ontstaan in een gebied waar een sterke *śaivitiëse* invloed heerst en het jainisme een grote rol speelt. Het boeddhisme is net uit India verdreven, maar dat wil niet zeggen dat alles van het boeddhisme verdwenen is. Kunnen wij in de geschiedenis slechts tot de twaalfde eeuw teruggaan om duidelijke sporen van het *vīraśaivisme* te vinden, toch is de traditie binnen de *lingayat's* over de eigen oorsprong niet zo dwaas. Deze verhalen wijzen terug op een verleden, dat teruggaat tot in de tijd van *Boeddha*. Dergelijke tegenspraken komen voort uit de opmerkelijke wijze, waarop de stichter of organisator *Basava* te werk ging.

De naam *lingayat* betekent drager van de *linga*, het symbool van *Śiva*, dat door de leden van de sekte in een kokertje om de hals of de arm wordt gedragen en dit amulet is het *Śiva*-symbool bij uitstek voor de *lingayat's*, waarvan zij het fallies karakter ontkennen. De tweede naam waaronder zij bekend staan is *vīraśaiva*, dat wil zeggen: strijder voor *Śiva*, maar wordt tevens uitgelegd als de in de *Śiva*-verering ingewijde. Deze beide namen, uit nog vele andere, maken duidelijk, dat *Śiva* in deze groep centraal staat en wel deze god alléén. De *lingayat's* wijden zich geheel aan *Śiva* toe, dat is de *bhakti* waardoor deze groep zich onderscheidt; álles wat men doet, is eer bewijzen aan deze god *Śiva*. In deze zin willen de *vīraśaiva's* aansluiten bij de oude tradities van de *śaiva's*, bij een van de grote devotionele stromingen in India. De *lingayat's* zien zichzelf meer als vernieuwing van de kultus ter ere van *Śiva*, dan als een heel nieuwe beweging.

De *lingayat's* hebben een eigen kanon, de *Vacana's*, waarbij tegelijk de *Veda's* en de *Āgama's*, de *śaivitiëse* heilige teksten, in ere gehouden worden. Tenslotte ontwikkelden de *vīraśaiva's* een visie op het sociale leven, die aanvankelijk leidde tot afschaffen van het kastensysteem, maar waar iets soortgelijks voor in de plaats kwam. Dit zijn de bestanddelen van het *vīraśaivisme*, die in de konkrete historische en geografiese samenhang gezien moeten worden.³⁰²⁾

Voor de sociologen en de godsdienstwetenschappers is het *vīraśaivisme* een uitermate gekompliseerde beweging, waarvan men zich afvragen moet of het om een sociaal of politiek verzet gaat of om een godsdienstige vernieuwing. Tevens wordt door deze beweging duidelijker hoe de sanskritisering tot stand komt. Over het algemeen wordt het *vīraśaivisme* als een dravidiese reactie tegenover de brahmaanse overheersing

gezien. De *Śiva*, zoals die door de *lingayat's* vereerd wordt, zou vooral de dravidiëse godheid zijn, wat overigens zou bevestigen, dat het *vīraśaivism* op een heel oude traditie kan teruggrijpen. Maar evengoed kan het een godsdienstige reactie zijn op het jainisme, dat in Kanara zeer sterk vertegenwoordigd werd door de *digambara's*, de strenge observantie van de *jaina's*. De *lingayat's* vormen een devotionele verzetsbeweging tegenover deze spirituele en ateïstische levensovertuiging. Dit zou kunnen verklaren, dat brahmanen in de gestaltegeving van het *vīraśaivism* zo'n grote rol spelen konden. Spreken we hier over brahmanen, dan worden kanarezen bedoeld en dat betekent dat het van hoog tot laag om dravidiërs gaat. De verdeling tussen bovenlaag en substratum en die tussen ariërs en dravidiërs is niet dezelfde; in het zuiden worden én bovenlaag én substratum gevormd door mensen van hetzelfde ras. Staan de *lingayat's* duidelijk tegenover de *jaina's*, ze verzetten zich evenzeer tegen de hindoeïstische traditie zoals die door de brahmanen uitgelegd wordt. Dit laatste zal blijken uit de konsekwente wijze waarop de *lingayat's* alle brahmaanse elementen verbannen, maar tegelijkertijd andere elementen uit het boeddhisme zorgvuldig bewaren.

Hier zien we de sanskritisering niet alleen als een door brahmanen voortgezette procedure, maar tegelijk als poging van het substratum om door de godsdienstige samenleving erkend te worden. Een dergelijke reactie wordt gekenmerkt door een tweevoudige verantwoording ten opzichte van de klassieke traditie: door ontkennen en door beamen. Men ontkent een aantal elementen, hier de positie van de brahmanen, en tegelijk beaamt men zeer nadrukkelijk de gegevens, die men als niet typies brahmaans aksepteren kan, zoals het thuisloos bestaan. Enerzijds stelt men zich tegenover de brahmanen op en eist tegelijk de privileges op van deze kaste; anderzijds wil men aantonen dat men méér aan de werkelijk waardevolle elementen uit de klassieke traditie beantwoordt dan de brahmaanse wetgever en dit laatste gebeurt vooral door misbruiken uit het klassieke hindoeïsme te bestrijden.

Zo ontstaat deze merkwaaardige houding, dat men zich werkelijk als voortzetting ziet van de ortopraxis en zich tegelijk tegen de klassieke traditie afzet. Er ontstaat een model, dat beantwoordt aan de klassieke structuur, maar waar op beslissende plaatsen andere bouwstenen zijn ingevoegd. De *lingayat's* dragen zo bij tot de sanskritisering, omdat hun model de gelijkwaardigheid van het *vīraśaivism* tegenover de klassieke, vedische traditie moet aantonen. De sanskritisering betekent eveneens dat groepen uit het substratum, die zeer oud kunnen zijn, zich heel bewust ten opzichte van de klassieke traditie kunnen verantwoorden om zo enige erkenning te vinden.³⁰³⁾

5.6.0. *Basava*

De stichter of beter de organisator van het *vīraśaivism* is *Basava*, wiens leven ongeveer tussen 1125 en 1170 ligt. Uit de documenten blijkt dat deze brahmaan minister van financiën was gedurende de regering van koning *Bijjali* van *Kallacuri* met de hoofdstad *Kalyāna*, ten zuiden van het huidige Bombay. In de verhalen omtrent zijn leven wordt verteld, dat zijn vader een vrome *śaivitiëse* brahmaan was. Op zijn achtste levensjaar weigert *Basava* de plichtigheid van de *upanayanam* te ondergaan, dat wil zeggen, de plichtigheid waarna iemand het koord van de brahmaan om de schouders gelegd wordt, waardoor men de eerste levensfase of de *aasjrama* binnentreedt. Bij deze plichtigheid was zijn oom *Baladeva* aanwezig, de eerste minister van

koning *Bijjali*. *Basava* stelde dat hij door *Śiva* al in het ware geloof, namelijk het *vīraśaivismē*, opgenomen was en hij wees de officiële godsdienst van de hand. *Baladeva* kwam hiervan onder de indruk en gaf *Basava* zijn dochter ten huwelijk.

Basava ging met zijn vrouw in de buurt van de tempel van de god *Kudala Saṅgameśvara* wonen en ontving onderricht van een geleerde asceet. Hem werd de post van eerste minister aangeboden, maar *Basava* twijfelde of hij deze funktie wel aan kon nemen. Hij weigerde, omdat hij zo direkt met oorlog te maken zou kunnen krijgen. Daarna nam hij wel de post van minister van financiën aan. De combinatie van ministerschap, geleerdheid en vroomheid maakte *Basava* tot een populair man en hij trok veel mensen aan.

Het *vīraśaivismē* begon te bloeien. De moeilijkheden rezen, toen *Basava* het huwelijk tussen een brahmaanse en een kastenloze bekeerling aanvaardde. Deze huwelijksviering werd als een heiligschennis beschouwd en leidde tot vervolging en geweld. *Basava* kon zijn volgelingen niet tot een vreedzaam gedrag overreden. Teleurgesteld dat zijn volgelingen de geweldloosheid niet konden bewaren, nam hij zijn toevlucht tot de god *Kudala Saṅgameśvara* en werd tenslotte één met hem. Na zijn overlijden begon de burgeroorlog pas goed en koning *Bijjali* werd door zijn zoon tot abdikatie gedwongen. De *vīraśaiva's* verlieten *Kalyāna*, maar de jonge koning bleef hen vervolgen; hij kon de nieuwe beweging echter niet meer vernietigen.

Naast *Basava* noemt men nog de naam van een andere persoon: *Ekāntada-Rāmāyya*, een brahmaan die eveneens een vurig vereerder van *Śiva* was en zo grote moeilijkheden had met de *jaina's* dat hij door hen vervolgd werd. Deze naam staat in verbinding met de 500 *svāmin's* van Aihole, verdedigers van het *śaivismē*, en *Ekāntada-Rāmāyya* schijnt een vertegenwoordiger of hervormer van de leer van deze asceten geweest te zijn. *Ekāntada-Rāmāyya* wordt gezien als de ontwerper van de leer van het *vīraśaivismē*.

Daarnaast treden in het leven van *Basava* en in de verhalen omtrent de oorsprong van het *vīraśaivismē* nog meer namen op, zoals die van *pañcācārya's* wier namen allemaal naar een mytologische oorsprong wijzen. Het gaat in dit geval om afdalingen van *Śiva* en figuren rond *Śiva*. *Basava's* eigen naam is daar een voorbeeld van, want in het kanarees betekent *Basava* stier en de stier is het heilige dier van de god *Śiva*, waardoor *Basava* als een afdaling van de goddelijke stier beschouwd wordt. De *pañcācārya's* vertegenwoordigen de vijf gezichten van de almachtige *Śiva*, beantwoordend aan de mytologische voorstelling van de god *Śiva*. Uit deze beide soorten gegevens wordt duidelijk dat *Basava* enerzijds in zijn leer aansloot bij de *śaivitiēse* ascetische traditie en dat hij anderzijds zeer sterk in de devotionele lijn stond.

Daar dient nog aan toegevoegd te worden, dat in het begin de 500 *svāmin's* zich bij de *lingayat's* aansloten, dat kloosters van de *śaivitiēse* traditie zich tot het *vīraśaivismē* bekeerden. De ascetische beweging rond de tempels van *Śiva* spelen een grote rol. De *jaṅgama's* of trekkers vormen een aparte groep, waarvan in andere delen van India ook kloosters bestaan. De namen van deze kloosters in de vijf delen van India zijn: *Kedāra* in de Himalaya's, *Ujjaini* in het zuiden, *Śrī-Śailam* in het oosten, *Rhambāpuri* in het westen en *Kāśī* te Benares in het noorden. Hier heerst twijfel over de stichters of het de mytische *ācārya's* zijn of de leerlingen van *Basava*. Het feit dat de *jaṅgama's* of trekkers ook elders voorkomen, doet een ander vermoeden rijzen: de *jaṅgama's* vormden al een groep trekkende asceten of thuislozen, die in verschillende andere streken van India enigerlei bekendheid genoten.³⁰⁴⁾

Deze gegevens leveren bij elkaar een beeld van wat *Basava* deed en hetgeen met zijn levensbeschrijving overeenkomt. Voor een devotie vindt hij een leer die deze devotie verantwoorden kan en hij vindt er de thuislozen bij, die deze leer en devotie kunnen uitdragen. Dit laatste verklaart het feit dat men actief stelling nam tegen het jainisme en dat de *lingayat's* missioneren.

Bovendien neemt *Basava* de bestaande *math* over waar *savitiese* asceten en thuislozen samenkomen waarbij misschien gegevens uit het boeddhisme een rol spelen. Al zouden we *Basava* in ieder van de afzonderlijke onderdelen elementen, originaliteit moeten ontzeggen, in het samenstellen van deze gegevens heeft hij grote oorspronkelijkheid aan de dag gelegd. Hij verschilt hierin van *Sankara* dat hij de thuislozen helemaal binnen de *savitiese* devotionele levensvisie houdt. De thuisloze wordt in de meest duidelijke zin de aanhanger van *Siva*, hij stelt zich helemaal in de dienst van de god *Siva*.

Dit verklaart tegelijk de vermelde tegenspraak in de visie op het eigen verleden van de *lingavat's*. Het *vīrasaivism* kan altans wat betreft zijn onderdelen terecht beweren, dat de oorsprong veel ouder is, maar de complexe structuur is uit de twaalfde eeuw. Het opbouwen en hergroeperen van deze elementen heeft enkele nieuwe resultaten opgeleverd. *Basava* stelt zich tegenover de klassieke brahmaanse eisen geheel konsekwent op en ontkent rigoreus alles, waarmee de brahmanen hun gezag staafden. De vraag blijft open of *Basava* hiermee een sociaal-politieke ontwikkeling nastreefde of een verkondiging van zijn godservaring. Hij staat in ieder geval in de lijn van de zeer oude devotionele reactie tegen het ritualisme.

Misschien is het mogelijk dit dilemma te vervangen door een andere omschrijving van het uitgangspunt van het *vīrasaivism*. *Basava* probeert vanuit een samensmelting van bovenlaag en substratum tot een overwinning op het jainisme te komen en voor deze samensmelting moet hij tegenover het spirituele jainisme sterk de nadruk op het devotionele karakter leggen en komt daardoor vanzelf dicht bij de overlevering van het substratum, die hij dan weer tegenover de bovenlaag verantwoorden moet. Dit zou de gewoonte om het *vīrasaivism* tot het hindoeïsme te rekenen rechtvaardigen, ondanks de grote tegenstellingen met de hindoeïstische traditie.³⁰⁵⁾

5.6.1 De sektor van de leer

De leer van de *vīrasava's* steunt op drie groepen van teksten: de *Vacana's*, de *Āgama's* en de *Veda's*. De epische literatuur van het hindoeïsme wordt uitgesloten. Men erkent en respecteert de *Veda's* zonder deze teksten evenwel de eerste plaats toe te kennen. De *Āgama's* zijn de overleveringen die zich hoofdzakelijk met de god *Śiva* bezighouden, deze overleveringen worden op gelijk niveau met de *Veda's* gesteld, waaruit het zogenaamd sektarische karakter van de *lingavat's* duidelijk naar voren komt. De *Vacana's* zijn bundels met korte spreuken en deze vormen voor de *vīrasava's* de werkelijke heilige geschriften.

Van *Basava* zelf zijn bundels bekend maar daar valt moeilijk een leer uit af te leiden. Andere auteurs hebben eveneens van deze bundels samengesteld. Opvallend in deze boeken is dat de schrijvers de gesproken volkstaal gebruiken en zelfs eenvoudig proza schrijven in tegenstelling tot de taal en de stijl van de andere werken, als die uit de vediese en *savitiese* literatuur.³⁰⁶⁾ Uit deze literaire gegevens alleen wordt de eenheid tussen bovenlaag en substratum geïllustreerd. Een gezuiverd *savisme*, dat alle lagen van de bevolking omvat, bindt op het terrein van de litera-

tuur de strijd aan met het jainisme, waarbij het devotionele karakter duidelijk de overhand krijgt, zodat deze litteratuur het substratum makkelijk boeien kan.

De enige god, die in aanmerking komt voor de *liṅgayat's* is de god *Śiva*, die het absolute zijn is. De *vīśaiva's* hangen een *advaita*-leer, een monisme aan, maar een gekwalificeerd monistische levensbeschouwing. In de grond zijn god en de kosmische werkelijkheid één, maar er is een verschil. De verre en andere god is hier door zijn *śakti* of energie aanwezig; deze immanente kracht doet god verdeeld in alle wezens, vooral de zielen, aanwezig zijn. De verlossing van de *liṅgayat's* bestaat hierin dat men de weg van de *śakti* teruggaat naar de oorsprong en dit wordt de *bhakti*, de devotie of toewijding. Dit kan alleen op basis van een verlangen dat de wezens in deze wereld eigen is om tot *Śiva* terug te keren. De *śakti* is de van god uitgaande kracht, maar is evenzeer verlangen naar de terugkeer naar *Śiva*. Onderkennen van dit verlangen is het begin van de verlossing; men kan de weg terug aanvaarden naar de vereniging met god.³⁰⁷)

De belijdenis of toewijding tot *Śiva* is de enige weg tot het heil; iedereen die zich overeenkomstig de leer en de praktijk van het *vīśaivism*e tot *Śiva* bekennt, kan het definitieve heil verwerven. Dit is het opgaan in of één worden met god. Dit is tevens de reden waarom de *liṅgayat's* hun doden niet verbranden, maar begraven. Men slaapt definitief in, men bereikt de werkelijke *samādhi*, slaap of rust bij god. Dit geldt voor alle *liṅgayat's* en hierin zijn ze allemaal aan elkaar gelijk als men maar de voorgeschreven weg van de *bhakti* bewandelt.

Deze weg, waarop men terugkeert naar de alom aanwezige geest en het uitgangspunt van ontstaan en vergaan van alle zijn, naar *Śiva*, is verdeeld in zes fasen. De eerste fase is de *bhaktisthala*, het verlangen van de vrome gelovige om zich helemaal aan god te geven. Deze wordt gekenmerkt door sterk geloof, door verering van de *liṅga*, door het godsdienstig vroom en eties handelen. De tweede fase van de weg is de *maheśvarasthala*, waarin nog grotere nadruk ligt op de observantie, die bij de *liṅgayat's* geen bijzondere klemtoon op de ascese kent, maar wel op het zedelijk en godsdienstig leven. De derde fase, de *prasādisthala*, betekent dat men god als rust ervaart zonder verder verlangen naar beloning, zodat men door zijn handelen niet meer gebonden wordt. De eerste drie fasen worden vooral gekenmerkt door trouwe observantie van het voorgeschreven gedragspatroon, de *kriyā*, dat van *karma* als het handelen om beloning en verdiensten onderscheiden wordt.

De volgende drie fasen worden getypeerd door de *jñāna*, werkelijke kennis, en daarbij treedt het onderscheid tussen ziel en god op de achtergrond. De vierde fase is de *prāṇaliṅgisthala*, waarbij men zich op zijn levensprinsiep konsentreert. Het is de *Śivayoga*, de weg naar de eenheid met *Śiva* via de vrome beschouwing van de *liṅga*, als levensprinsiep. De vijfde fase, de *śaraṇasthala*, houdt de volledige overgave aan god in. De band tussen god en mens wordt vergeleken met de band tussen man en vrouw. De zesde fase is de *aikyasthala*, dit betekent dat de eenheid tussen god en mens wordt ervaren, en deze vereniging wordt uitgedrukt als leegte, *nirvāṇa* of *kaivalya*, vrijheid en eenzaamheid, maar hij betekent niet de vernietiging van de afzonderlijke ziel. Immers de hoogste fase kan een heilige al in dit leven bereiken, zodat hij niet identiek is met sterven.³⁰⁸)

Deze leer zouden we in westerse termen met puriteins piëtisme kunnen betitelen. Het aksent ligt op de vroomheid en de toewijding aan god, waarbij *Basava* en zijn volgelingen zich in alle andere opzichten met de brahmanen wilden meten. Wij voegen de term puriteins toe, omdat hier niet zozeer sprake is van het entoesiaste

karakter dat de *vaisnavitische* stromingen kenmerkt. De *lingayat's* streven langs de weg van de vroomheid na, wat de brahmanen door middel van de ritualiserende en legaliserende tendens trachten te bereiken. De kosmische ordening die door de brahmaanse wetgever gekodificeerd werd, wordt de weg van de vroomheid voor de *virāṣaiva's*. Dit is alleen mogelijk op basis van een ander godsbegrip. God is door vroomheid bereikbaar en de *Śiva* uit het substratum biedt daartoe de noodzakelijke aanzet, terwijl men via *Śiva* contact met de *Veda's* blijft behouden. De *bhakti* wordt bepaald door het godsbegrip, door *Śiva* en *Vishnu*, en is dienovereenkomstig verschillend voor *virāṣaiva's* en *vaisnava's*, maar toch blijft het *bhakti* of devotie. Het thuisloos ideaal, dat in het *virāṣaivism*e bewaard blijft en de tegenhanger van de brahmaanse wereldverzaker wordt, speelt hierin een grote rol. De spanning tussen wereldverzaker en wereldbeheerser blijft bestaan, alleen dat nu in plaats van de brahmanen de strijders voor *Śiva* gekomen zijn, dat zijn de mensen die in de eredienst rond *Śiva* zijn ingewijd ³⁰⁹)

5.6.2. De sektor van de tempel en de kultus

Naast de plechtig gevierde ritën, die meer binnen de sektor van het sociale leven thuishoren dan in de sfeer van de kultus, is er een ander ritueel dat met grote pracht gevierd wordt. Het is de installatieplechtigheid van een abt van een klooster. Het is de moeite waard om deze feestelijkheden hier te signaleren, want de *jangama* of thuisloze ontvangt een bijzondere verering. De *lingayat's* doen hun best om alles aan het machtsbereik van de brahmanen te onttrekken en daarom verzetten zij zich tegen de tempels, waar in het hindoeïsme de brahmanen binnengedrongen zijn. Er bestaat meer aandacht voor de vieringen thuis en in de kloosters dan voor een aparte kultus. De enkele tempels die er zijn, werden hoofdzakelijk opgericht ter ere van enkele personen en bovendien funktionseren in deze tempels *lingayat's* als bedienaars. Deze tempels zijn niet de plaatsen van de werkelijke kultus, ze zijn alleen maar verwijzingen naar de echte kultus van de *lingayat's*. Ondanks het vermijden van de tempel zijn de *lingayat's* ernstig geslaagd om toch een eigen vorm van kultus te vinden en dat is de verering van *Śiva* in de *linga*, maar dan de *linga* die men om de arm of de hals draagt.

Driemaal daags moet de *lingayat Śiva* aanbidden en vereren. Hij doet dit door de speciale *yoga*, dat wil zeggen, men gaat in speciale houdingen zitten met de *linga* uit het kokertje in de linkerhand. Deze *linga* noemden we de amulet, omdat hij het object van de verering is, zij het niet de primitieve verering, welke wij gewoonlijk met het woord amulet verbinden. Hier hebben de *lingayat's*, de dragers van de *linga*, een oud gebruik bewaard en opnieuw geïnterpreteerd, waarbij het oude niet per se wegvalt. De weg die de *vaisnava's* bewandelen, past helemaal in het indische patroon. Op basis van oude, bestaande gegevens hebben zij alles in een ander kader gerangschikt. De *yoga* wordt hier nauw verbonden met de verering van de *linga*. De *yoga* staat hier nadrukkelijk in de sfeer van de tempel, vervangt het offerritueel, dat de *lingayat's* niet voltrekken. Bovendien wordt deze kultische ascese verbonden aan een voorwerp dat men overal mee kan nemen, zodat ook bedevaarten kunnen vervallen. De *lingayat's* dragen hun tempel en ritueel steeds met zich mee.

Liken de *virāṣaiva's* deze sektor van de tempel te verwaarlozen, dan zullen wij moeten erkennen dat zij zich binnen het indische kader een nieuwe mogelijkheid geschapen hebben. Zij hebben de sektor van de tempel met nieuwe elementen ge-

vuld, maar presies op dezelfde basis van deze sektor, welke het grondstramien van alle sektoren is. De ascese is helemaal binnen de kultiese sfeer gebleven, de tempelbeelden zijn herleid tot een zeer eenvoudig symbool, dat veel betekenissen hebben kan. Dit heeft tot gevolg dat de religieuze ascese in een andere sfeer komt te liggen, die wij voorlopig dienstbetoon zouden willen noemen. De vroomheid komt op deze wijze volledig aan bod, de naam *lingayat* typeert de *vīraśaiva's* terecht ³¹⁰)

5 6.3 De sektor van het sociale leven

In het voorafgaande noemden wij het *vīraśaivisme* een puriteins pietisme, waarbij iedereen die zich overeenkomstig de regels van de *lingayat's* tot *Śiva* wendt, het heil kan bereiken. De vroomheid wordt de drager van de zedelijke kodeks van de *vīraśaiva's* en bepaalt het sociale leven in sterke mate. In de sektor van het sociale leven geldt hetzelfde als in de twee andere sektoren al bleek, namelijk dat de *lingayat's* erop uit zijn om de brahmanen systematies te weren. De elementen waarop het geza van de brahmanen berust, worden uitgebannen, maar gegevens uit de klassieke traditie, die de brahmanen geen privileges verschaffen, worden gretig door de *vīraśaiva's* gebruikt. Dit leidt tot verrassend nieuwe oplossingen, waarbij de indiese wijze van doen bewaard blijft en waaruit veel overeenkomsten met de klassieke traditie naar voren komen.

De *vīraśaiva's* stellen als voorwaarde tot werkelijke verlossing niet alleen het erkennen van *Śiva*, het onderschrijven van de leer, maar bovendien moet men beschermd worden door de acht schilden, *astāvarana's*. Deze noodzakelijke hulpmiddelen voor de rechtzinnige belijdenis zullen we kort omschrijven.

De *guru* is noodzakelijk om iemand vanaf het begin in het *vīraśaivisme* binnen te leiden en hij krijgt onbepaald verering omdat hij de mens naar de verlossing brengt. De *linga* die men bij zich draagt vertegenwoordigt *Śiva* evenals de *guru* en verlies van deze *linga* betekent een geestelijke dood.

Men erkent de *jangama*, de zwerfende monnik, die een duidelijke plaats binnen de samenleving heeft gekregen. Op de taak van de *jangama* zullen we in de laatste sektor terugkomen.

Het wijwater of *pādodaka* wordt bij de verering van de *linga* gebruikt. De *linga*-kultus kent geen vuur, zoals de *Veda's*.

De *prasāda* of genade, dat is de gave in voedsel die men de *guru* geeft en van hem terug krijgt.

De heilige as of de *vibhūti* wordt als uiterlijk teken van de innerlijke verlichting op het lichaam gesmeerd.

De *rudrākṣa* of rozenkrans bestaat uit een bepaald soort kralen, maar omdat de naam van de kraal ook betekent oog van *Rudra*, wordt de rozenkrans met *Śiva* verbonden.

De *mantra* of heilige spreuk '*Namah Śivāya*', buig voor *Śiva*, gehoorzaamheid aan *Śiva*, is de enige *mantra* voor elke *lingayat*.

Deze acht schilden moeten de nieuweling plechtig overhandigd worden. Deze acht hulpmiddelen zijn noodzakelijk om de weg van de *bhakti* te kunnen bewandelen en de eenheid met *Śiva* te kunnen bereiken.

Wil de weg tot de meditatie en de eenheid met god vrij zijn, dan moet daar een goed gedrag aan beantwoorden, de *ācāra*. Dit gedrag maakt duidelijk dat men in de waarheid leeft en de goede mentaliteit bezit. Het gedrag wordt in een vijftal onderdelen uiteengelegd.

Het eerste is de *līṅgācāra*, dat betekent dat men alleen de *līṅga* vereert die men van zijn *guru* ontvangen heeft.

De *śivācāra* wil zeggen dat men alle aanhangers van *Śiva* als gelijke behandelt.

Śadācāra is het verrichten van werk; iedereen onder de *līṅgayat*'s moet werken om aan de wensen van anderen tegemoet te komen en dit geldt ook voor de monniken. Werk of *kāyaka* wordt door *Basava* als dienst aan god of als verering van *Śiva* gezien. Ieder werk is tevens een weldaad voor de samenleving, en dit principe noemt men ook *dāsoha*, de dienst. Deze dienst betekent allereerst dat men bedenkt dat alles en iedereen 'Śiva is'; het tweede dienstbetoon is alles te offeren wat men verdiende, de derde vorm is dat dit gebeurt met een toewijding voor allen, zoals men die ook voor eigen vrouw en kinderen heeft; de vierde vorm is dat men anderen zoveel mogelijk geeft, dat is de laagste vorm van dienstbetoon.

De *bhṛtyācāra* zegt dienstbaarheid aan de gemeenschap of solidariteit met de geloofsgenoten.

De *ganācāra* is de bereidheid om voor het *vīraśaivism*e op te komen. Histories komt dit wellicht voort uit de vervolging door de *jaina*'s, maar tegenwoordig wordt gesteld, dat men de verplichting heeft overtredingen van de gedragsregels aan de kaak te stellen.

Bij dit alles is er geen onderscheid tussen kasten, leeftijd of geslacht. Dit hele gedrag staat in het kader van de geweldloosheid, die hiermee duidelijk als een zorgende houding getypeerd wordt. Deze geweldloosheid betekent iets voor de gemeenschap, betekent zorg voor eigen heil en dat van alle wezens. Het gemeenschapskarakter komt hier naar voren.

Men streeft naar een waarachtige beleving van de leer van een hele gemeenschap rond *Śivā*, waarbij geen onderscheid geldt tussen de leden. *Basava* streeft een samenleving na waarin de *varṇaśramadharm*a niet meer geldt, maar daar is in de loop der tijden verandering in gekomen. Men kan in grote lijnen drie groepen onderscheiden: de eerste groep, die waarschijnlijk uit de oude kern van de eerste bekeerlingen voortkomt, bestaat uit mensen die alle ritën helemaal naar letter en geest ondergaan hebben; de tweede groep heeft een verschil in de ritën en behoort tot de latere bekeringen, en de derde groep heeft niet alle ritën ontvangen. Het verschil komt tot uiting in de wijze van de kultusviering en het huwen en maaltijd houden binnen de groepen. De zuivere *līṅgayat*'s onderhouden alles, zoals boven omschreven is, de twee andere groepen hebben andere elementen bewaard. Men heeft godsdienstige gebruiken in ere gehouden, die vreemd zijn aan het *vīraśaivism*e, of men blijft sociale banden met bepaalde groepen buiten het *vīraśaivism*e onderhouden.

Onze beschouwing beperkt zich verder tot de eerste groep, maar deze kanttekening is zinvol om aan te tonen, hoe moeilijk zich een beweging van het klassieke kader losmaken kan. De eerste groep onderhoudt een zeer presies ritueel, dat door de *jaṅgama* of de *guru* wordt uitgevoerd. De rol van bepaalde *jaṅgama*'s is hier zeer belangrijk. Het ritueel begint bij de geboorte en de belangrijkste momenten zijn: de *dīkṣā* of initiatie als volwaardig lid, wat meestal gebeurt op achtjarige leeftijd, maar ook later gebeuren kan; het huwelijk en de begrafenis, die op eigen wijze gevierd worden. Wegens dergelijke functies hebben *jaṅgama*'s in deze kring een gelijksoortige rol als die van de brahmanen.

Wat betreft het sociale leven komt bij de *līṅgayat*'s naar voren: gelijkheid tussen de werkelijke *vīraśaiva*'s, waarbij de *līṅgayat*'s een eigen kaste binnen de indiese samenleving kunnen gaan vormen. Dit is de wijze waarop het hindoeïsme weer een

poging kan doen om een groep te reintegreren. Al worden de *lingavat's* als een zeer hoge kaste gezien, leer en leven worden op deze wijze vanzelf tot deze groep beperkt ³¹¹)

5.6.4 De sektor van het thuisloos bestaan

De drie hierboven genoemde factoren toonden overeenkomsten met de klassieke traditie, maar ook verschillen. De belangrijkste heilige teksten zijn in de volkstaal geschreven, de kultus beweegt zich rond de *linga*, die men door de *guru* overhandigd krijgt, zodat dit amulet een spiegelbeeld wordt van de ziel door *Siva* geschonken en noodzakelijk voor een geestelijk leven, voor het sociale leven is beslissend de algehele opname in de dienst van *Siva*, waarbij de vroomheid zich uit in de observantie van de regels en de ascese vooral dienstbetoon aan de geloofsgenoten wordt.

Naar aanleiding van deze samenvatting is al meteen iets te zeggen over de vierde sektor. Voor de monniken is de kennis van de teksten in de volkstaal beslissend. De kennis van sanskrit is niet noodzakelijk, tenzij om de kennis van de teksten nog meer te verdiepen en om het ware geloof tegen alle mogelijke tegenstanders te verdedigen. Dit leidt prakties tot een verdeling onder de monniken, maar deze wordt alleen bepaald door deze taalkwestie. De riten vragen om bedienaren, die deze kennen en als vertegenwoordigers van *Siva* kunnen optreden. Het gaat hierbij vooral om de *guru*, waarvoor de monnik de meest geschikte kwaliteiten opbrengt. De *guru* is vrijwel altijd een *jangama*.

Binnen het sociale leven dient er toezicht te zijn op het gedragsspatroon, de *ācāra*, van de leden en daartoe zijn werkelijke kenners van de *ācāra's*, de vijf regels voor de ortopraxis noodzakelijk. Dit zou van de monniken alleen eisen dat zij wetsgeleerden zouden zijn, wat voor een spiritueel leven niet voldoende is. Daarom zijn er monniken die zich juist helemaal op verdieping van de weg van de *bhakti* toeleggen, door studie, door toewijding en vooral door de banden met de samenleving door te snijden. Deze monniken zijn de predikers bij uitstek geworden, omdat hun hele leven een *bhaktimārga* geworden is, die alle *lingavat's* willen bewandelen, de *satsthala*.

In de funksie die de *jangama* toebedeeld wordt, keert veel terug van wat geest wordt van de brahmaan in de klassieke samenleving, maar de vertegenwoordigers van god in het *vīrasaivism* worden op de eerste plaats herkend aan hun vroomheid, die in dit geval een duidelijke omschrijving kent. De monniken worden verdeeld in de thuislozen van de *gurusthala*, dat wil zeggen dat de eerste soort monniken zich toelegt op de onderrichting van de leken, de tweede groep zijn de *nirābhārī's* de mensen zonder enige last, of de thuisloze van de *satsthala*. De eerste groep houdt zich vooral bezig met het gedrag van de gemeenschap en van de leden. De tweede groep wijdt zich helemaal aan de studie van de teksten, het beoefenen van de vroomheid, die een uitoefening van de *jñāna*, de kennis, betekent.

In de kloosters vinden wij dit verschil terug in de *gurusthala math's* en de *satsthala math's* of de *pattada math's* en de *virakta math's*. *Virakta* betekent hetzelfde als *sannyāsi* of thuisloze. Deze *virakta's* zijn gewoonlijk hoofd van alle typen kloosters, maar van de eerste soort kloosters kan een gehuwde leek hoofd zijn. Dit is een van de verklaringen waarom men de *jangama's* nu eens een kaste, dan weer een orde noemt. De beide soorten kloosters gaan op een verschillende oorsprong terug: de *pattada math's* stammen af van de vijf grote kloosters van de *jangama's*. Ieder *math*

behoort tot een van de vijf grote kloosters en de *svāmin* of leider van zo'n klein klooster wordt benoemd met toestemming van de abt van een van deze kloosters. De tweede groep van de *virakta math's* leidt zijn ontstaan af uit een stichting door *Basava*. Toen deze nog in *Kalyāna* als minister kon optreden, richtte hij de *Śūnyasimhāsana*, troon van de leegte, op als hal van de godsontmoeting, een ontmoetingscentrum voor monniken, waar hij zijn discipel *Allama Prabhu* of *Prabhu-deva* als leider aanstelde. Hier kan de *math* van de *svāmin's* te Aihole makkelijk als voorbeeld gediend hebben. Later richtte men vele *virakta math's* op die onder het eerste *virakta*-klooster vallen.

Dit overzicht lijkt duidelijk en eenvoudig, maar het leven gaat verder. De vervolging te *Kalyāna* betekent dat de 'troon van de leegte' verplaatst moet worden en dat leidt tot de vraag wie het werkelijke recht van opvolging heeft. Op dit moment schijnt *Murugha Math*, te Chitradurga in Mysore, wel het meeste gezag te hebben, hoewel er ook andere abten zijn die aanspraak kunnen maken op de suksessie in het hoogste ambt.

Bij het ontstaan van de *math's* die de *jaṅgama's* die als *guru's* optraden, leverden, treedt nog een faktor op: de lokale *guru* of *ayya*. Deze kon gehuwd zijn, maar muntte uit door kennis van de wetten en voorschriften, zowel voor het dagelijks leven als voor de erediens. Geleidelijk ontstond de gewoonte dat deze lokale leiders door abten van grotere kloosters erkend moesten worden, terwijl daarbij de tendens op het volle *jaṅgama*-bestaan als *virakta* toenam. Naast zijn godsdienstige funktie was deze *ayya* hoofd van de school, *math*, zoals er nu nog scholen zijn die door leken gedreven worden en 'koelie-math' genoemd worden.

In de overgang naar werkelijke kloosters komt er nog een verschil: de hoofden van de kleinere kloosters moeten uit bepaalde families voortkomen óf de *svāmin* werd werkelijk door de gemeenschap gekozen. Deze ontwikkeling ging verder tot in recente tijd. Onder de *jaṅgama's* die in de dorpen gevestigd waren, zijn er in de loop van de tijd vele weggetrokken naar de steden, maar onder behoud van de naam of titel *jaṅgama*. Uit deze families werden vele nieuwe *svāmin's* gerekruteerd, omdat deze families veel van de geloofspraktijken van de *līṅgayat's* bewaarden. Zo veranderde deze groep in een soort kaste, die gekenmerkt werd door een zeer strenge observantie, maar tegelijk week deze groep door deze kastevorming van de idealen van *Basava* en de *Vacana's* af. Het werd gebruik dat men leden van deze clan als *svāmin* koos en daarmee komen deze *jaṅgama's* in eenzelfde verhouding te staan tot de andere *līṅgayat's* als de brahmanen in hun samenleving. Dit vervalverschijnsel is bij de *līṅgayat's* goed mogelijk op grond van de principiële gelijkheid tussen alle leden, ook thuislozen en leken. Dit verklaart ook waarom men de *jaṅgama's* soms een kaste noemt.

In de laatste tijd is men tot een systematische opleiding van mogelijke kandidaten, *maridevarus* genaamd, gekomen. Het gaat vaak om kinderen die om een of andere reden aan *Śiva* worden toegewijd en vanaf hun achtste jaar in het klooster wonen, daar hun opleiding ontvangen en daarna tot hoofd van een klooster worden aangesteld. Dit vereist toestemming van de abt, van de kandidaat zelf en van de gemeente. In het *vīraśaivism* zien we de combinatie van de *guru*, als onderwijzer komende uit de sociale sektor, en de *jaṅgama*, als asceet komende uit de sektor van de kultus. De *guru* wordt hier degene die de aspirant én in het geestelijke, spirituele leven binnenleidt én in het godsdienstige leven, de godsdienstige samenleving.³¹²⁾

De *guru* staat tweemaal bij het begin van het menselijk leven: bij de geboorte en bij het volwassen worden. Daarmee beantwoordt hij aan het klassieke schema, aan het sociaal godsdienstig patroon van de klassieke *guru*. In dit verloop zien we een herhaling van de klassieke traditie, alleen is hier het verschil, dat de *jaṅgama* de vroomheid vertegenwoordigt en als zodanig nogal gemakkelijk de *guru*, de gehuwde leek, kan verdringen. *Basava* heeft een model ontworpen, dat juist uit de spanning tussen de sektor van het sociale leven en die van de tempel de sektor van het thuisloos bestaan doet ontspringen.

Bij de *liṅgayat*'s zien we dit in de twee soorten monniken, waarbij geldt dat de monniken van de *gurusthala* er naar streven eens helemaal *virakta*, thuisloos te worden. Hier treedt in het religieuze leven een verrassend element binnen. De *jaṅgama*'s mogen in theorie niet bedelen; men mag wel gaven ontvangen, maar er niet op uit gaan om te bedelen. Zeker de abten mogen dit niet, zij mogen alleen inkomsten voor het klooster in ontvangst nemen. De enige bedeltochten die geoorloofd zijn, zijn bestemd voor de kloostergemeenschappen. Maar deze bedeltochten zijn eigenlijk in tegenspraak met de *Vacana*'s; de enige wijze waarop de monnik aan de kost kan komen, is werk of dienstbetoon. Iedere *liṅgayat* moet door werk in zijn levensonderhoud voorzien. Daarom is het niet vreemd, dat *jaṅgama*'s in tuinen werken, op het land of aan het spinnewiel. De *ahimsā* wordt door hen als strikt vegetarisme, niet-doden, en abstinentie van sterke drank geïnterpreteerd, maar heel bijzonder als dienst van elkaar.

Een nu bijna uitgestorven gewoonte onder de *liṅgayat*'s maakt duidelijk wat er zoal onder werk verstaan werd. Het zijn de vijf *kāyakada svāmin*'s, dat waren monniken die rondtrokken om dienstwerk te verrichten. Een ging rond met een bel, een tweede met een schaal met kamfer, een derde ging op handen en voeten staan, een vierde at niet en een vijfde omarmde een pilaar van een huis. Op deze merkwaardige wijze verscheen er in ieder dorp een monnik en dit gebeurde om op deze geweldloze wijze het gedrag van de dorpelingen te corrigeren. De *svāmin* kwam een dorp binnen en vroeg hoe de zaken er voor stonden. Als hem een duidelijke overtreding van een van de vijf *ācāra*'s meegedeeld werd, ging hij naar dat huis toe en deed daar zijn dienstwerk, bellen of voor het huis blijven staan tot de overtreder zijn fouten toegaf. Bij verstoktheid van de zondaar kon de *svāmin* hem ekskommuniseren. De *svāmin* kreeg zijn beloning en trok verder. Men kon zo in een cyclus van vijf maanden iedere maand een andere *kāyakada svāmin* verwachten. Deze *svāmin*'s vertegenwoordigden de vijf grote kloosters en behoren tot de *jaṅgama*'s van de *gurusthala*, zij trachten de *liṅgayat*'s in de ortopraxis te houden. Belangrijk blijft, dat de *jaṅgama* een prestatie moet leveren; dit moet mogelijke klaploperij onder de thuislozen voorkomen, een zeer groot probleem voor het thuisloos bestaan in India. *Basava* trachtte dit vanuit zijn respect voor een gezonde arbeid te corrigeren.

De taak van de *guru* wordt een belangeloze dienst aan zijn geloofsgenoten, net als de prediking van de *jaṅgama*'s, de *virakta*'s, die helemaal van de *bhakti* leven. Bovendien zetten deze laatsten zich in voor bekeringswerk om de toewijding tot *Śiva* verder uit te dragen. De *math*'s van de *jaṅgama*'s zijn eveneens de rechtzalen, waar de *liṅgayat*'s hun onderlinge twisten via de uitspraken van de abten trachten bij te leggen. Als de abten hun visitatiereizen houden, doen ze onderweg hetzelfde. De abten uit de *pattada math*'s kunnen na enige tijd hun ambt neerleggen om werkelijk een *virakta* te worden. De terugkeer uit deze vorm van thuisloos bestaan is bij de *vīraśaiva*'s vrijwel niet meer mogelijk, terwijl een *jaṅgama* van de *gurusthala* makke-

lijker het thuisloos bestaan kan verlaten

In de laatste tijd hebben de kloosters veel sociale activiteiten ontwikkeld, vooral door het oprichten van scholen en internaten. Men plaatst deze ontwikkeling in de lijn van de oudere vormen van dienstbetoon. Aan deze gedachte rond werk en dienst ligt een oud indies konsept aangaande werkelijke wijsheid ten grondslag. Namelijk dat werkelijke wijsheid vruchtbaar en bruikbaar is. In het geval van *Basava* zouden we kunnen zeggen dat werkelijke kennis rente oplevert, dat opgehoopt kapitaal rendabel is en er daarom niet gebedeld hoeft te worden. De monnik kan makkelijk afstand doen van die rente, zeker als hij blijft doorwerken aan de groei van zijn geestelijk kapitaal. Dit investeren van de rente maakt zijn eigen levenswijze juist nog vruchtbaarder. *Basava* werkt het klassieke *sannyāsa*-ideaal verder uit en laat de hele gemeenschap delen in de vruchten van het thuisloos bestaan van de zwervers of *jangama's* ³¹³).

Omtrent het intreden van nieuwe leden tot de *jangama's* geven de bronnen ons weinig informatie. Binnen het algemeen kader van India, maar ook bij de *vīraśaiva's* ligt voor de hand dat iedereen *jangama* kan worden. De *jangama* is immers een zwerver en onderhoudt geen banden met de samenleving, maar dit wordt binnen deze sekte alleen mogelijk door de *nirābhāri's*, de onbelasten, die zich helemaal aan de *satsṭhala* of meditatie kunnen wijden.

Aan de *svāmin* of hoofd van een plaatselijk kloostertje worden andere eisen gesteld, hij moet goed onderricht zijn in de *Vacanasāstra's*, in de uitleg van de leer, hij moet ervaring hebben in de *Śivayoga*, hij moet een eerzaam man zijn, en komen uit een achterswaardige familie. Dit wordt verder uitgewerkt van de *svāmin* wordt gevraagd dat hij over een beminnelijke aard beschikt, hij moet de riten kennen en onderhouden, hij moet een volhardend karakter hebben, zodat hij in tijd van twijfel niet faalt, hij moet vrij zijn van wereldlijke beïnvloeding en gehechtheden. Naarmate de *jangama* een hogere functie bekleedt, moet hij dienovereenkomstig aan hogere eisen voldoen. Aan de hoogste eisen moeten de abten van de vijf kloosters en de abt van het belangrijkste *virakta*-klooster voldoen. Voor deze laatste is iedere lichamelijke misvorming een beletsel, omdat dit belemmerend werkt in de betrekking tot de mensen. Voor de gewone *svāmin* is een zwaardere ziekte als lepra of een gebrek als blindheid belemmering om *jangama*, in de categorie van de *gurusthala jangama*, te worden. De eisen aan de abten gesteld worden vrijwel identiek, omdat de *virakta math's* zich eveneens met de *ācāra's* zijn gaan bezighouden, evenals de *pattada math's*.

De abten van de *virakta math's* staan model voor de *jangama's*, waarbij geldt dat ieder hoofd van een klooster zich definitief van zijn kloosterlijke verplichtingen los kan rukken om werkelijk een *cārajangama* te worden die helemaal los is van iedere band. Hij benoemt zijn opvolger en gaat weg, hij verbreekt ook de banden met het klooster. De werkelijke *virakta* of *nirābhāri* verlaat de gemeenschap en kan derhalve niet meer in de stad wonen, waar de *math's* staan. Een soort kompromis vinden we in de genoemde assistenten, de *cāramūrti*, tegenover de *stutamūrti* en *svavamūrti* van de *pattada* of *virakta math*. Deze zwervende monnik representeert de abten die aan hun kloosters gebonden zijn. Deze assistent heeft veel van de *kāyakada svāmin's*, die wij voorheen vermeldden, overgenomen. Hij moet de gelovigen helpen in zaken als kultus en gedrag.

Daarmee is alles rond het klooster gekonsentreerd. De installatieplechtigheden van abten zijn de grootste feesten, zeker als het gaat om de abten van de vijf grote kloosters of die van de troon van de leegte. Deze feesten bieden tevens de gelegenheid om gaven in ontvangst te nemen. Iedere *liṅgayat* moet op een of andere manier tot een klooster behoren; dat gebeurt meestal via zijn *guru* en dat klooster zoekt hij jaarlijks op om er gaven te brengen. De abt maakt ook een soort visitatiereizen, maar dat zijn meer uitvoerige processies. Daar komt bij dat de abt iedere dag bezoekers ontvangt. De *svāmin* van het klooster van de troon van de leegte gaat eens per jaar op die troon zitten. Op dit moment manifesteert hij zich als de *jagadguru*, de leermeester van de wereld. De *jaṅgama*'s staan zelf zeer centraal in de liturgiese viering, niet alleen dat zij er de bedienaren van zijn, maar ook omdat zij *Śiva*, analoog aan het *liṅga*-symbool, representeren. Daarom staat de *guru* of *jaṅgama* in de reeks van de acht schilden of *aṣṭāvaraṇa*'s.

De *guru* of *jaṅgama* die *liṅgayat*'s bezoekt, ontvangt een zeer groot eerbetoon, dat eveneens met een ritueel gepaard gaat. De *guru* en de *jaṅgama* zijn de bronnen, van wie men de verlichting of de ontmoeting met *Śiva* voor het eerst in de vorm van de *liṅga* ontvangt. Schaffen de *liṅgayat*'s allerlei feesten en gebruiken uit de klassieke traditie af, hier vinden zij de mogelijkheid er ekwivalenten voor in de plaats te zetten. De *jaṅgama*, die echter verzot is op dit soort eerbetoon, wordt als minderwaardig beschouwd, omdat hij niet werkelijk vrij is. Het ondergaan van het eerbetoon, het ritueel van de grootse ontvangst, is dienstbetoon door de *jaṅgama* die het allemaal aan zich laat geschieden en aldus de *vīraśaiva*'s de mogelijkheid geeft *Śiva* hun verering te tonen.³¹⁴⁾

De *jaṅgama*'s staan 's morgens tussen drie en half vier op en doen enige oefeningen. De jongeren maken intussen alles klaar voor de *Śivapūjā*, de verering van *Śiva*. Dan neemt men een bad en daarna begint men aan de *Śivapūjā* die duurt van vier tot zes uur. Dit is tevens de tijd van de meditatie. Een eenvoudig ontbijt volgt, maar dit mag niet gebruik zijn. Vervolgens gaat men over tot studie en werk. Studenten moeten lessen volgen; de oudere *jaṅgama*'s, ook de *svāmin* van de *math*, besteden deze tijd aan studie, bijvoorbeeld aan het verdiepen van de kennis van het sanskrit, zo nodig met behulp van een leraar. De studenten maken in deze eerste periode kamers schoon, ruimen op. Vanaf acht tot elf uur houdt iedereen zich met studie bezig. Daarna tijd voor werk in de tuin of om de talisman, dat is een heilige tekst in een kokertje, aan leken te overhandigen. Bij deze gelegenheid geeft de gelovige zijn *kāṇike*, zijn gave voor het klooster. Om half twee wordt er gegeten; het vasten staat niet op de voorgrond. Het lichaam moet geweldloos, dat wil zeggen met zorg en respect behandeld worden om er een geschikt instrument van te maken. Na de maaltijd wordt er weer een bad genomen en volgt er gedurende een uur *Śivapūjā* met meditatie. Voor de studenten volgen er nog lessen, voor de *svāmin* routinewerk. In de late namiddag wordt er in de tuin gewerkt en worden kleren gewassen. Om half zeven is het avondgebed, waarbij alle bewoners van het klooster samenkomen. Daarna wordt gestudeerd of gewerkt tot een uur of tien, waarop de *Śivapūjā* volgt, waarmee de dag beëindigd is.³¹⁵⁾

5.6.5. Spiritualiteit

Basava heeft in de praktijk de machtspositie van de brahmanen willen doorbreken. Daartoe doet hij een beroep op de wereldverzaker, de *jaṅgama* of zwerver. Deze thuisloze krijgt een duidelijke rol in de samenleving en dit is een opvoedende taak: direkt als leermeester op te treden of door de totale toewijding aan *Śiva* voor te leven, maar dit laatste kan niet zonder vrucht blijven. Daarom is het niet noodzakelijk, dat er gebedeld wordt want de thuisloze heeft vanuit zijn levenswijze de leek altijd wat mee te delen, waarvoor deze van zijn werk en verdienste afstand doet.

Basava streeft een gezonde middenweg na, geen overdreven ascese en ook geen opeenhoping van rijkdom en schatten bij de leken. Gedeelde rijkdom is zekerder, als men er niet op uit is elkander uit te buiten. Dit kan vanuit het besef dat alles gave is en allemaal even onbelangrijk ten opzichte van de verlossing of de eenwording met *Śiva*. *Basava* stelt leek en thuisloze gelijk in betrekking tot het heil, want de weg van de devotie is de belangrijkste. Deze weg is niet een ekstasies entoesiasme, maar een van toewijding of dienst aan *Śiva* en alle werkelijke *śaiva*'s, de *vīraśaiva*'s of *līṅgayat*'s. Dit betekent in de ruimste zin werk of dienst: de eredienst onderhouden door de liturgie actief uit te voeren of passief te ondergaan. Het is tegelijk dienst aan elkaar omdat het uiteindelijk dienst aan *Śiva* is.

Binnen het *vīraśaivism*e heeft het thuisloos bestaan een riskante ontwikkeling meegemaakt. In de poging om de brahmanen te vervangen hebben de *jaṅgama*'s een belangrijke plaats in de samenleving ingenomen, wat in de kloosters zijn weerslag vindt. De kleine kloosters worden familie-aangelegenheden, dat wil zeggen dat bepaalde kringen de oversten leveren voor een klooster of uiteindelijk dat een gezinshoofd overste van de kleinere *math*'s werd. Daarnaast behoren de *līṅgayat*'s allen tot een klooster, waardoor er een groepsvorming rond de kloosters ontstaat. In de geschiedenis van het *vīraśaivism*e zijn deze ontwikkelingen waarbij de *jaṅgama*'s dichter bij de sektor van het sociale leven en die van de kultus kwamen een steun geweest om het *vīraśaivism*e te bewaren. Tegelijk school er een groot gevaar in, dat het thuisloos bestaan opgegeven werd of dat men te ver ging in het kompromis met de samenleving. Wanneer men de *jaṅgama*'s als een kaste betitelt, heeft hij de sektor van het thuisloos bestaan verlaten. Wanneer de kloosters centra van de kultus worden, wordt de monnik niet meer als thuisloze gewaardeerd, maar representeert hij vooral de sektor van de tempel.

5.6.6. Samenvatting

Basava is erin geslaagd om voor bijna alle brahmaanse rituelen vervangende gebruiken in te voeren. Tegenover de *jaina*'s heeft hij de devotie gestalte weten te geven. *Basava* heeft tegenover deze beide groepen een duidelijk geordend kader opgesteld, dat heel uitdrukkelijk op de vroomheid, *bhakti*, of toewijding aan *Śiva* berust. Maar het *vīraśaivism*e stelt ons toch voor veel vragen en de belangrijkste is wel of het de oorspronkelijke idealen van *Basava* heeft kunnen bewaren. De reden voor het wegvagen van deze inspiratie ligt wellicht in de opzet van *Basava* zelf. Hij nam oudere elementen en hergroepeerde deze gegevens tot een nieuwe structuur. Waar hij ogenschijnlijk nieuwe gebruiken invoerde, kon hij teruggrijpen op het substratum.

In India heeft *Basava* dan echter wel een heel grote moeilijkheid te doorstaan namelijk omdat hij daarmee alle bezwaren introduceert, die zo'n handelwijze kenmerken.

Door zijn nieuwe syntese heeft *Basava* de ballast, die hij wilde afwerpen, niet kunnen wegnemen. Dit heeft zich in de loop van de tijd gewroken en de vraag is of het moderne réveil de oude leer weer nieuw zal kunnen formuleren. *Basava* heeft op basis van de indiese thuisloze een nieuwe vorm van verloochening gevonden. Deze nieuwe vorm is het dienstbetoon en dat is de ascese van de *jaṅgama's* op de eerste plaats.

De *jaṅgama* biedt op een eigen manier een model voor de leken en de zwerver doet dit op basis van het algemeen patroon van de indiese thuisloze. *Basava* stelt dit naast het onderhouden van de dagelijkse verplichtingen als een gelijkwaardige weg, maar beiden moeten wel door eenzelfde inspiratie gedragen worden. Deze inspiratie wordt zichtbaar in de thuisloze observantie en het onderhouden van de gelovige praktijk. *Basava* heeft zich opengesteld voor het substratum voor alle lagen van de bevolking, maar tegelijk de weg naar een verantwoorde spekulatie en mystiek moeilijk gemaakt. Dit laatste klinkt door in de kwalijke kritiek die vele auteurs hebben op de *vīra-śaivitiëse* gebruiken, maar die heel goed anders uitgelegd kunnen worden in de geest van *Basava*. De ontwikkeling van de *liṅgayat's* door de tijden vormt hier een hinderenis, maar dat mag niet het uitzicht op *Basava's* originele vondst doen verdwijnen: langs de weg van de devotie wil *Basava* de mensen verlossing aanbieden, terwijl de thuisloze door zijn leven een manifestatie van dit heil is, van de mogelijkheid tot verlossing.

5.7. De kabīrpanthi's

Met deze groep rond de wever *Kabīr* komen wij in een geheel nieuwe fase van de geschiedenis van India. Het hindoeïsme wordt voor de eerste keer in zijn bestaan met de massale verschijning van een andere godsdienst, de islam, gekonfronteerd. De groep die wij nu behandelen verschaft ons een goede kans om na te gaan, hoe een poging tot syntese en integratie wordt gedaan. De *kabīrpanthi's* vormen een van de resultaten van zo'n poging tot integratie ná de gewelddadige konfrontatie, die door islamitische veroveraars was veroorzaakt. De massale intocht van de islamitische legers, het ontstaan van sultanaten en de grote aantallen bekeringen brengen in India een nieuwe maatschappijvorm. Er biedt zich naast het klassieke patroon een nieuw model aan. Uit de gegroeide koëksistentie van deze vormen van samenleving komt een groep godsdienstige leiders op, die werkelijk een nieuw inzicht en ervaring brengen zonder dat wij deze mensen direkt synkretisten mogen noemen. *Kabīr* is er een van de indrukwekkende getuigen van, hoe men vanuit de nieuwe konstellatie tot een werkelijk diep verstaan van zijn wereld tracht te komen. *Kabīr* verenigt in zich de *bhakti* van het zuiden, de *yoga* van het oosten en het sufisme, de mystiek, die met de dogmatiese islam is meegekomen. In dit verband is de biografie van *Kabīr*, histories en legendaries, meteen een duidelijke illustratie van de probleemstelling.

5.7.0. *Kabīr*

Kabīr werd in Benares geboren en leefde tussen 1440 en 1518. Hij groeide op in een weversfamilie, trok rond als thuisloze en stierf te Maghar, bij Gorakhpur. *Kabīr* was een poëties begaafd mens, wiens litteraire invloed veel verder reikte dan tot zijn aanhangers alleen. *Kabīr* wees zijn volgelingen de weg, *panth*, om tot het heil te

komen. De leerlingen worden daarom *panthi's* genoemd als de mensen die *Kabīr* op zijn weg volgen. De naam *kabīrpanthi's* moet de direkte volgelingen van *Kabīr* onderscheiden van andere groepen, zoals de *dādūpanthi's* die slechts in ruime zin afhankelijk zijn van *Kabīr*. De sekte heeft zich uitgebreid in alle noordoostelijke staten van India. Dit zijn de histories betrouwbare gegevens waaromheen legendes geweven zijn. Maar al zijn die verhalen niet in wetenschappelijke zin histories, zij helpen zeer goed om een beeld te vormen van de persoonlijkheid van *Kabīr*.

Omtrent de werkelijke afstamming van *Kabīr* bestaan verschillende versies. *Kabīr* zou een onechtelijk kind zijn van brahmaanse afkomst, dat door een weversgezin geadopteerd werd. Er is ook sprake van een maagdelijke geboorte uit brahmaanse familie, maar uiteindelijk belandt *Kabīr* toch in dezelfde weversfamilie. *Kabīr* staat in de lijn van het orthodoxe hindoeïsme. Van zijn ouders wordt verteld dat deze wevers pas tot de islam bekeerde *yogin's* waren, dat waren mensen, die de naam *yogin* voerden zonder in de strikte zin louter asceet of thuisloze te zijn. Dit soort mensen onderhield wel vaak nog een aantal *yoga*-praktijken waardoor zij zich als aparte groep van anderen konden onderscheiden. *Kabīr* staat in de hindoe-traditie die een andere weg bewandelt dan de studie van de *Veda's*, die zich toelegt op ascese om zo tot heil te komen.

Tegelijk wordt gesteld dat de ouders of pleegouders muslims waren, wat *Kabīr* in direct contact brengt met de islam. *Kabīr* wordt *guru* door de hindoes en *pir*, heilige door de muslims genoemd. Met deze laatste titel wordt aangeduid dat *Kabīr* tevens in de lijn van de islamitische mystiek staat. *Kabīr* is een van de grootste *sant's*, heiligen, die zich op islamitische dichters als voorbeeld beroept. *Kabīr* ontsnapt door middel van dit aanknopen bij de *sufi's* aan het verwijt dat hij zichzelf als een goddelijke *guru* zou beschouwen. Als *sufi* laat hij wel het verwijt op zich, dat hij de orthodoxe islam verlaat. Maar dan brengt hij daaruit toch de probleemstelling rond de transcendente en immanente god mee, wat het hem mogelijk maakt over *brahman* na te denken zonder daar de *sakti*, de goddelijke energie in deze wereld, die vlug als een godin voorgesteld wordt, voor nodig te hebben.

Een legende vertelt hoe de muslim *Kabīr* leerling kon worden van *Rāmānanda*, een van de stichters van de grote *sampradāya's*, de *vaiṣṇaviti*se gemeenschappen. Door deze legende worden twee punten verklaard: de naam *Ram* en vervolgens de *bhaktimārga*, de weg van de devotie of toewijding aan god, die *Kabīr* nastreeft. *Ram* betekent de gelijkstelling van *Allah* en *brahman*, waarbij *Kabīr* uiteindelijk meer naar *brahman* als het absolute zijn tendeert dan naar de persoonlijke *Allah*. Door in de school bij *Rāmānanda* te gaan heeft *Kabīr* zich tevens aangesloten bij de zuidelijke *bhaktimārga*, wat in dit geval goed kon, omdat *Rāmānanda* het tamil had opgegeven voor het sanskrit om zo de *bhaktimārga* ook in het noorden te kunnen verkondigen.

In de historische situatie is makkelijk te begrijpen, dat dit juist te Benares kon gebeuren, dat is in het noordoosten van India, waar de muslims overheersen terwijl deze stad de heilige stad bij uitstek van de hindoes is. Een faktor uit de levensgeschiedenis van *Kabīr* treedt hierbij naar voren, namelijk dat hij wever van beroep was. *Rāmānanda* heeft volgens de traditie leerlingen uit lagere kasten aangenomen. Volgens zijn opvatting kon iedereen het heil bereiken, die de *bhaktimārga* bewandelde, zonder dat hij daartoe noodzakelijk het kastensysteem als zodanig hoefde af te breken. Voor god was iedereen gelijk, maar dat betekende niet direct sociale gelijkstelling. Met *Kabīr* treedt een grote *guru* op die niet-brahmaan is. De legende rond zijn geboorte tracht dit euvel weg te nemen, maar hij blijft op de eerste plaats

wever. *Kabīr* is lid van een handelaarsgilde en werkt in de huisindustrie, wat hem prakties de mogelijkheid biedt zich aan de direkte gebondenheid aan de natuurmachten en de seizoenen te onttrekken. Vanuit zijn kaste is *Kabīr* ook niet zo gebonden aan de tempel, wat hem in staat stelt als hindoe het verschijnsel islam anders dan een brahmaan te benaderen.

Tenslotte komt de poët Kabir naar voren die door zijn dichtkunst de waarde van het woord weet te schatten en zo op een heel andere wijze dan de gewone uitleg van de islam omtrent de Koran betekenis kan geven aan de zogenaamde woordopenbaring.

De legendes gaan door met te vertellen over wat er gebeurde na de dood van *Kabīr*. De hindoe-volgelingen wilden het lichaam verbranden en de islamitische bewonderaars wilden het stoffelijk overschot begraven. De controverse vindt een onverwachte oplossing. Toen men het kleed dat het lichaam van *Kabīr* bedekte, wegnam, lagen er alleen bloemen. De muslims namen de helft mee naar Maghar en richtten er een monument op. De hindoes namen de andere helft mee naar Benares, verbrandden de bloemen en wierpen de as in de Ganges. Deze plaats kreeg de naam *Kabīr Chaura*. Zo kreeg *Kabīr* twee heilige plaatsen, waar zich afzonderlijk muslims en hindoes verzamelden, terwijl zij het onderling contact verloren.

Deze legende brengt ons in enige moeilijkheden, daar thuislozen immers begraven worden en hun lichamen niet meer verbrand worden. Deze laatste legende laat ons uiteindelijk met de vraag achter of de zogenaamde syntese tussen islam en hindoeïsme wel mogelijk is. Hier is voorlopig alleen van belang, dat *Kabīr* binnen het hindoeïsme erkend werd, dat er voor hem een plaats binnen de polymorfe structuur mogelijk was. Deze levensschets van *Kabīr* brengt ons meteen terug naar onze probleemstelling hoe de *kabīrpanthi's* binnen het hindoeïsme te plaatsen. Daartoe zullen we allereerst de sektor van de leer beschouwen.³¹⁶⁾

5.7.1. De sektor van de leer

Tegenover de verhalen dat *Kabīr* aanhang vond bij muslims en hindoes, staat de mededeling, dat hij bij de mohammedaanse keizer aangeklaagd werd en door de brahmanen wegens zijn lage afkomst veracht werd. Voelen beide partijen zich misschien ook aangevallen door de prediking van *Kabīr*? Plaatst zijn godsdienstige opvatting hem toch buiten beide kampen? In de leer zien wij al meteen, hoe *Kabīr* in deze tegenstrijdige situatie kan belanden. De god die hij bedoelt, is het *brahman* van het hindoeïsme, het absolute zijn en niet *Allah*, de persoonlijke god van de islam. Maar van de islam leert hij, hoe deze god zich kan openbaren. Het gaat hier niet om de *Veda's* als openbaring door god aan deze wereld gedaan en eigenlijk wijst *Kabīr* eveneens de openbaringsvoorstelling van de islam af, dat de Koran het gesproken en geschreven woord gods is.

Kabīr bewaart alleen, dat god spreken en daardoor het menselijk hart raken kan. God werkt immanent in het hart, zo komt *brahman* de mens nabij die werkelijk naar god luisteren wil en zich aan hem durft over te geven. *Kabīr* ziet in god de absolute verre werkelijkheid die in een klank, een woord hier verstaanbaar kan worden. Het gaat uiteindelijk niet om de klankgolf, die is slechts een scheepje dat de mens over de golven draagt naar god toe. Dit woord wordt door de *guru* doorgegeven, die zelf ook maar een middelaar is tussen god en mens. De mohammedaanse mystiek biedt *Kabīr* de formule om de ontmoeting tussen *brahman* en de menselijke geest uit te leggen

zonder dat hij de afdelingen of zelfs de goden van het hindoeïstiese pantheon nodig heeft. God is een allesoverstijgend wezen, dat niet in stenen, boeken of riten te vangen is. God is het absolute zijn, niet te vangen in een konkrete vorm van openbaring. *Kabīr* veroordeelt daarmee ieder ritualisme of legalisme.

Het woord *śabda* speelt dus een belangrijke rol in de leer van *Kabīr*, als het woord waardoor god tot ons spreekt. De naam *Ram* is het woord bij uitstek dat god gebruikt en dat de mens met god samenbrengt. *Ram* staat hier voor *brahman* en het heeft niets van doen met de god *Rāma* uit het epos van de *Rāmāyaṇa*, alhoewel *Kabīr* deze naam wel van *Rāmānanda* overgenomen kan hebben. Alleen degene die god gezien heeft, kan over god spreken, maar hij kan toch niet zeggen, wat hij gezien heeft. Dit aanschouwen van god is pure gave en het enige wat men doen kan, is god prijzen, liefhebben en wachten tot men god in de stilte van het hart ontmoet. Zo gebruikt *Kabīr* een terminologie die hij ontleent aan de vediese traditie, de *yoga* en de islam door elkaar. Met de *yoga* is hij tegen esoterische verschijnselen, maar tegenover hun systematische streven plaatst hij de *prembhakti*, de weg naar realisatie door liefdevolle toewijding. Daarbij handhaaft hij het blijvend onderscheid tussen mens (ziel) en god; de eenwording kan alleen ontmoeting zijn tussen god en mens, waarin hij de *bhakti*-traditie en de islamitische geloofsovertuiging trouw blijft.

De *guru* is alleen tolk van dit woord, dat de mens in zijn hart raakt. *Kabīr* is zelf de eerste in deze rij van *guru*'s. Hij heeft talloze gedichten gezegd die later zijn neergeschreven. De *kabīrpanthi*'s hebben een bundeling, door een leerling verzameld, bewaard, *Bijak*, de afrekening of het kasboek genaamd. *Kabīr* wijst alleen een weg en de volgelingen gaan deze weg, in het geloof daarop eens god te ontmoeten. *Kabīr*'s eigen woorden nemen misschien wel een bijzondere plaats in, maar zijn niet een ekwivalent van de Koran of de *Veda*'s. Ze nemen zelfs niet de plaats van de goden in. Het zijn eerbiedwaardige teksten, maar alleen als hulpmiddel om tot god te komen. Het gaat om een weg, dat is een uitdrukking die dicht aanleunt bij de *sufi*-traditie, waarin de meester de leerling de weg tot god wijst.

Van de andere kant staat *Kabīr* toch weer dicht bij de vediese traditie als hij een aantal typies hindoeïstiese elementen bewaart. Hij aanvaardt de kosmische cyclus, het handelen omwille van het verwerven van verdiensten om zo verder te komen, de betrekkelijkheid van deze wereld en de weg van de *bhakti*. *Kabīr* geeft in zijn leer echter weinig uiterlijk houvast, zodat de *guru* en diens woord een zeer sterke invloed hebben. Verder probeert *Kabīr* dit gemis aan kultus te ondervangen door een gemeenschappelijke viering, waarin men uitdrukking geeft aan zijn gezamenlijke geloofsovertuiging. Het betreft hier meer een belijdenisviering dan een kultiese plechtigheid. Maar de verschillen kunnen later zeer gering worden. We zien dat *Kabīr* zeer sterk aan het indiese konsept aangaande god vasthoudt, maar via de woordopenbaring van de islam een weg gevonden heeft om de *bhakti* een nieuwe vorm te geven. *Kabīr* stelt dat de *guru* de enige weg tot god is, waardoor hij de *guru* een zeer centrale plaats toekent.

Het indies karakter van de leer van *Kabīr* blijkt eveneens uit zijn verhouding tot de *nyātha-yogin*'s, door wie hij vanwege zijn afstamming sterk beïnvloed is. *Kabīr*'s oorspronkelijkheid die reeds duidelijk werd in zijn uitleg van de woordopenbaring, komt in zijn opvatting omtrent de *yoga* weer naar voren. Bij *Kabīr* staat de *yoga* in dienst van de *prembhakti*, de liefdevolle toewijding die middel en doel is. De *yoga* kan niet een systeem of een mechanisme worden waardoor men zeker tot god opstijgt. *Kabīr* verzet zich evenzeer tegen de ritualiserende, de legaliserende tendens

in de traditionele orthodoxe stromingen als tegen de mechanistische en soms ook magiese opvattingen in de stromingen die zich op de *yoga* baseren. *Kabīr* verinnerlijkt de techniek, zoals hij eveneens het geijkte taalgebruik voor zijn eigen opvatting transformeert. *Kabīr* stijgt hier boven de opvatting van de *nāthapanthi's* uit en verwerpt de prestatie om de nadruk te leggen op de *yoga* als een voortdurende voorbereiding op de houding van de liefdevolle toewijding. De *yoga* wordt een hulpmiddel om de juiste mentaliteit te verwerven en de eenwording van de mens met god wordt gezien als de overwinning van de godzoeker, die als een ridder de slag gewonnen heeft. De houding die de werkelijke strijder en zoeker typeert, is de liefdevolle toewijding die hem één doet worden met god.³¹⁷)

5.7.2. De sektor van de tempel

Uit het voorafgaande zal duidelijk zijn, dat de tempel geen kans heeft. Maar toch heeft deze gemeenschap behoefte aan een gezamenlijke expressie. *Kabīr* moet derhalve een liturgie kreëren, die de gemeenschap tot steun van de enkeling samenbrengt. Deze gemeenschappelijke dienst mag echter niet de vorm aannemen van een tempelkultus of van een islamitische verkondigingsdienst, waarin gods woord voorgelezen wordt. Deze viering moet binnen de *bhaktimārga*, de weg van de toewijding, funksioneren en aldus naast het woord, *śabda*, en de leermeester, de *guru*, een hulpmiddel zijn om mensen naar god te brengen. Als *bhakta* beoefent men de eredienst als uitwendige houding die aan een inwendige stemming beantwoordt, maar er blijkt een duidelijke behoefte aan een gemeenschappelijke expressie te bestaan. Het negeren van de hiërarchiese structuur van de brahmaanse samenleving schijnt een zeker gemeenschapsbewustzijn op basis van gelijkheid te bevorderen.

Als eerste plechtigheid is de initiatieritus van belang, waarbij men geloften aflegt. Men belijdt daarin het monoteïsme, men zweert de beeldenkultus af, men verklaart als vegetariër te zullen leven, zich te onthouden van sterke drank; men verplicht zich de dagelijkse eredienst te onderhouden en dagelijks een bad te nemen. De *kabīrpanthi* wordt gekenmerkt door bereidheid tot verzoening, door waarheidsliefde en huwelijkstrouw. In deze lijn liggen de geloften en het verbreken van deze geloften betekent ziekte of dood. Men ontvangt een ketting uit het hout van de *Vishnu* toegewijde *tulasī*-plant gemaakt, die men bij de maaltijden en de eredienst moet omhangen. Het nieuwe lid wordt een spreuk ingefluisterd en een maaltijd aangeboden, waarbij kokosnoot, waarvan alleen de *kabīrpanthi's* mogen eten, als onbloedig zoenoffer funktioneert.

Iedere morgen en avond vinden diensten plaats, waarbij hymnen gezongen worden. De abt of *mahant* van het klooster is gewoonlijk de voorganger in deze dienst. Iedere zondag en het eind van iedere maand (van het maanjaar) wordt een speciale dienst, *chauka*, gehouden. Er moet een aparte plaats voor worden ingericht, die men *mandira*, tempel, noemt, waarvan de centrale rechthoek de *chauka* is, waaraan de plechtigheid zijn naam ontleent. De dienst wordt begeleid met het wuiven of zwaaien met olielampen, de *ārti*, dat uit de hindoe-tempels bij de kultus voor de godenbeelden bekend is. De voorganger zit temidden van een aantal kruiken. Links van hem staan er twee met betelbladeren en water, waarmee de voeten van de abt gewassen zijn. Rechts van hem staat een kruik met gewoon water, een kokosnoot en zoetigheid. De voorganger leest voor uit een boek, bij voorkeur de *Bijak*, de ge-

dichtenbundel van *Kabīr*. Hij wuift met de olielampen en brandt kamfer. Vervolgens verdeelt hij stukjes kokosnoot, bidt, houdt een preek en bewijst de ruimte waarin hij zit eerbetoont. Tijdens de handelingen zingen de aanwezige gemeenteleden hymnen.

In aansluiting bij de voorafgaande plechtigheid volgt de *Jotprasād* of de dienst van gewijd licht en gewijde spijs. Uit een aantal zaken, waaronder vooral de betel die een nacht in open lucht gestaan heeft, belangrijk is, maakt de abt de *parawānā* of reispas om de hoogste hemel te bereiken. De betel met name stelt het lichaam van *Kabīr* voor, dat op deze wijze genuttigd wordt. Zo zijn hier de drie voertuigen: de kokosnoot, de betel en het woord waardoor men tot de hoogste hemel kan opstijgen. Naast een zeker ritueel wordt de juiste geestelijke instelling vereist om werkelijk verlost te worden. Deze dienst moet de tempel vervangen, maar de *kabīrpanthi's* vereren de sandalen van *Kabīr* op een wijze, die bijna aan een kultus gelijk is. Het water, waarin deze sandalen, als representanten van *Kabīr's* voeten, elke dag gewassen worden, levert een direct contact met *Kabīr* zelf.

De kloosters organiseren elk jaar grote bijeenkomsten, *mela's*. Hiermee wordt een andere hindoe-traditie opgevangen en dat is het pelgrimeren. Op de laatste reis van de mens wordt hem nogmaals een reispas meegegeven, opdat hij zijn laatste bestemming werkelijk bereikt. De *kabīrpanthi's* hebben een heel systeem uitgewerkt om de tempelkultus te vervangen. Daar valt bij aan te tekenen, dat de dienst van de *kabīrpanthi's* zich in de kloosters afspeelt. Het klooster neemt de plaats in van de tempel en de abt vervult meestal de functie van voorganger.

Met het vermelden van de *Bijak* of kasboek wordt onderstreept dat de dienst in de volkstaal wordt gehouden. Brengt dit de heilsboodschap dichter bij de mensen van alle standen, tegelijk betekent dit ook dat deze boodschap beperkt wordt tot een geografisch beperkt gebied. Daarom mogen we ieder van dit soort bewegingen niet overschatten in hun invloed op het totaal, wel moeten we ze als significant beschouwen voor een stroming en ontwikkeling die door heel India gaat en waarvan deze bewegingen lokale varianten zijn. Binnen het hindoeïsme is dit heel goed mogelijk en vooral binnen de niet zo doktrinaire geïntereerde *bhakti*-bewegingen.³¹⁸⁾

5.7.3 De sektor van het sociale leven

Het kastenonderscheid wordt door *Kabīr* genegeerd, hij beschouwt dit als een uitvinding uit later tijd en rekent dit systeem niet tot de fundamentele orde van de door god in het leven geroepen wereld. De praktische konsekwentie van het feit, dat de *guru's* – *Kabīr* als eerste – uit de lagere kasten komen, betekent een breuk met het klassieke stelsel. *Kabīr* gaat evenwel niet zo ver, dat hij daarom een totale ommekeer van waarden wil bereiken. De verovering van de indische wereld door de moslims had een groot gedeelte van de hindoeïstische machthebbers uitgeschakeld, waardoor merkwaardigerwijze juist de invloed van de brahmanen als geestelijke leiders toenam. In de sektarische beweging wordt de positie van de brahmanen aangevallen doordat men de wereldorde omver wil stoten. Dit kan *Kabīr* bereiken door de nadruk te leggen op de niet-brahmaanse elementen van de hindoe-traditie. Daaronder valt ook het continueren van het thuisloos bestaan binnen de kring van de *kabīrpanthi's*, dat de uit deze omstandigheden voortvloeiende taak krijgt om de geestelijke leiders te verschaffen die in plaats van de brahmanen optreden. De thuislozen krijgen een missionaire opdracht, waarbij zij, zij het met uitzondering van de *Veda*-studie, het tegen de brahmaanse *sannyāsi's* moeten kunnen opnemen. Uit deze samenhang volgt meteen dat deze gemeenschap verdeeld is in monniken en leken.

De sektor van het sociale leven is een goed hulpmiddel om tot een beter verstaan van het hindoeïstiese karakter van deze beweging te komen. De achtergrond van *Kabīr* maakt duidelijk, dat hij bekend was met organisatievormen die niet aan het kasten-systeem als zodanig ontspringen: de gilden en de sufi-beweging. De eerste komt uit een bepaald sociale en economische ontwikkeling. De tweede vorm komt uit de islam. Met deze twee gegevens kan *Kabīr* konsekwent de *bhakti*-beweging blijven volgen. *Kabīr* kan een door de gemeenschap wettig erkende structuur met een geestelijke inspiratie verbinden. Binnen de bestaande orde heeft *Kabīr* een kader geschapen dat juridisch makkelijk in te voegen is, maar eveneens een doorbreken van het maatschappelijk bestel inhoudt opdat de *kabīrpanthi's* zich onafhankelijk van de overige samenleving kunnen bewegen en toch als hindoe aanvaard zijn.

Kabīr heeft een aanvaardbaar model gevormd waarin hij de klassieke verhouding tussen *brahman* en mens op een nieuwe wijze vertalen kan, zonder weg te glijden in het ekstatische en entoesiaste van vele *bhakti*-bewegingen. *Kabīr* kan zonder hulp van de epen en de mytologie de verhouding tussen god en mens omschrijven, waardoor hij een belangrijke bijdrage levert tot het verstaan van het begrip *bhakti*. Dit doet *Kabīr* daar waar hij de mystieke traditie van andere godsdiensten, met name de islam, het dichtst schijnt te naderen, juist in zijn interpretatie van de *bhakti* maakt hij het onderscheid duidelijk tussen *brahman* en de god van de islam, *Allah*. *Kabīr* blijft staan in de klassieke lijn van het hindoeïsme, hij blijft op zoek naar kennis van het absolute.³¹⁹⁾

5.7.4 De sektor van het thuisloos bestaan

De betrekking tot *Rāmānanda*, die in een legende beschreven wordt als een ontmoeting tussen *Kabīr* en *Rāmānanda*, maar histories welhaast onmogelijk is, plaatst *Kabīr* in de lijn van *Rāmānuja*, de grondlegger van de *Śrī-Sampradāya*, een van de vier grote *sampradāya's*, de *vaisnavitese* gemeenschappen. Binnen deze gemeenschappen namen de monniken een belangrijke plaats in. *Kabīr* moedigt geheel overeenkomstig deze traditie het thuisloos bestaan aan, de *sādhu's*, rechtvaardigen of heiligen, vormen een belangrijk deel van de *kabīrpanthi's*. In deze zin sluit *Kabīr* aan bij de grote *sampradāya's*, maar hier verzet hij zich evenzeer tegen ritualisme en ascetisme en legt hij het gehele aksent op de toewijding, die hij de *prembhakti* of liefdevolle toewijding noemt. *Kabīr* werd een rondtrekkende thuisloze, die rond trok om god te loven. Hij schijnt geen lid geweest te zijn van een orde of het kleeft van de thuisloze gedragen te hebben. Hij was een boeiend spreker en werd makkelijk middelpunt van de gemeenschappelijke diensten, waar ook hymnen gezongen werden, de *kīrtana's*. De thuislozen vallen niet op door ascese of ritueel, maar door eenvoud en oprechtheid in het gewone leven.

De weg naar de realisatie, de *sādhana*, is het zoeken naar het woord, dat de mens tot god brengt. Dit zoeken naar het juiste woord is de weg naar dat onuitsprekelijk woord dat van god komt en de eenheid met god betekent. *Kabīr* keurt alles goed wat tot dit zoeken en luisteren bijdraagt, en alle ascese of methodiek die men zichzelf oplegt, moet in dienst staan van dit doel. Deugdzaam leven, gemeenschappelijke dienst en individuele meditatie zijn gericht op dat ene doel: het woord dat in de stilte gesproken wordt te verstaan.

De *sādhu's* dragen als uiterlijk teken de kettingen en de vertikale strepen op het

voorhoofd, die de *vaiṣṇavitiëse vairāgī's* of thuislozen allen dragen. De kleding bestaat uit een lendendoek. Van de andere *vairāgī's* worden deze *sādhū's* onderscheiden door de puntvormige muts van witte stof. Het menu is vegetarisch en niet gekruid; alle bedwelmende middelen zijn verboden. Dit laatste geldt in het bijzonder met betrekking tot de meditatiepraktijk. De *sādhū's* moeten hun zintuigen beheersen. Zij mogen geen persoonlijke diensten van anderen aanvaarden. Integendeel, zij moeten zich als de dienaren van anderen beschouwen.

Hoewel *Kabīr* afstand doet van bedevaarten zoals het klassieke hindoeïsme die kent, trekken de *sādhū's* toch rond om op deze wijze god te prijzen. In dezelfde zin nemen zij ook deel aan de driejaarlijkse samenkomsten van monniken, de *kumbhamela*, waar ze op zich dus geen betekenis aan hechten. Van sommige onderafdelingen van de orde der thuislozen kunnen ook vrouwen lid worden na een proeftijd van twee jaar. Deze vrouwen zijn vaak weduwen of de vrouwen van mannen die al eerder *sādhū* werden.

De *kabīrpanthi's* kennen drie grote onderafdelingen of *ākḥāḍā's* die ieder een eigen hoofdklooster hebben. De eerste seksie heeft zijn centrum in Chattisgad, waarvan de leden zich intensief met de leken bezighouden. In dit hoofdklooster met de daarbij behorende kleine kloosters kunnen vrouwen het thuisloos bestaan aannemen. Het oudste en belangrijkste klooster schijnt *Kabīrchaura* in Benares te zijn met een belangrijk subklooster in Maghar. Daarnaast is er nog het klooster te Dhanauti in Bihar. In het uiterlijk valt het volgende op: de eerste groep heeft geen punt tussen de twee verticale lijnen op het voorhoofd, de tweede heeft een witte punt en de derde groep een zwarte punt. In de namen vindt men het woord *dāsa*, dienaar, terug behalve bij de derde groep die voor dienaar *bhagata*, aan de heer toegewijde, kiest. Tenslotte vallen de thuislozen die het hoofdklooster in Benares hebben, op door het driemaal uitspreken van de onderlinge begroetingsformule, tegenover de andere *sādhū's* die dat maar eenmaal doen.

De grote kloosters hebben veel subkloosters, waarvan de oversten door de abten van de grote drie benoemd worden. Deze abten leiden hun afstamming terug op leerlingen van *Kabīr*. Iedere sekte heeft zijn eigen literatuur en ieder benadrukt een andere weg, *mārga*. Benares legt de nadruk op de *jñānamārga*, Dhanauti op de *bhaktimārga* en Chattisgad op de *karmamārga*, de vervulling van de plichten. Uit deze variatie onder de thuislozen komt een aksentverschuiving voort, waaruit het gevaar ontstaat van het overgaan naar wegen om god te zoeken ontleend aan andere vormen van thuisloos bestaan.

De rol van de thuislozen, *vairāgī's*, is leiders te zijn binnen de gemeenschap. De abten nemen in de gemeenschappelijke diensten een belangrijke plaats in. Daarnaast leggen de monniken zich toe op het verdedigen en uitdragen van hun levensovertuiging, waarin het thuisloos bestaan zelf een argument vormt. De wereldverzaker treedt hier weer naar voren, maar nu als tegenpool en daarom eveneens als gelijkwaardige van de wereldbeheersers, de brahmaan. Daarbij maken de *kabīrpanthi's* gebruik van het bestaande patroon van de *vairāgī's*, de *vaiṣṇavitiëse* thuislozen.

Na de zestiende eeuw raakt deze groep, die geen strikte organisatie vormt, maar in beweging is naar het voorbeeld van de sufi-bewegingen, toch in de greep van het hindoeïsme. Dit gebeurt op tweevoudige wijze: de eerste wijze is de terugkeer van het kastensysteem binnen de gelederen van de *kabīrpanthi's*; de tweede wijze is de beperking van de *panth* tot een bepaalde groep van de bevolking, waardoor de

kabīrpanthi's weer als een soort subkaste of *jāti* in het geheel worden ingelijfd. De *kabīrpanthi's* sluiten zogenaamde onreine leden uit en met deze omschrijving worden de onreine kasten bedoeld. Er zijn allerlei regels over het dragen van de ketting en ook het brahmaanse koord mag weer gedragen worden. Tegelijk zijn de *kabīrpanthi's* een wat geïsoleerde groep geworden, die zich door hun afkeer van de tempel enigszins afzonderlijk opstellen. Maar toch bewegen zij zich niet buiten het kader van het hindoeïsme, omdat in dit duistere tijdsgewricht alleen al het aanroepen van god, alleen al het uitspreken van zijn naam heilzaam is en verlossing brengt ³²⁰).

5.7 5. Spiritualiteit

De *kabīrpanthi's* sluiten enerzijds aan bij de *vaiṣṇavitiëse bhaktimārga*, de weg van de devotie, anderzijds volgen zij de *panth*, de weg, van *Kabīr* in navolging van de sufi's. Dit biedt hun de mogelijkheid om hindoeïstiese *bhakti* in een nieuwe vorm te gieten. Onze uiteenzetting omtrent *Kabīr* en de *kabīrpanthi's* lijkt in tegenspraak met de gangbare opvatting over hun spiritualiteit. Men verstaat *Kabīr* gewoonlijk als een man van de syntese tussen islam en hindoeïsme, maar de legende omtrent de bekering van *Kabīr* waarbij hij zich als muslim bij de *Rāmānanda* aansloot, geeft beter de situatie weer. De god waarover *Kabīr* spreekt, is *brahman* uit de hindoeïstiese traditie, die hij eveneens *Allah* noemt.

In de levenswijze van de thuislozen wordt nogmaals duidelijk, dat zij de traditie van de wereldverzaker handhaven, van de *vairāgi's* of thuislozen. Zij handhaven de uiterlijkheden om juist als de wereldverzaker tegenover de wereldbeheersers, de brahmaan, op te kunnen treden. De *kabīrpanthi's* representeren een groep uit de devotionele stroming die het bewust tegen de ritualiserende en legaliserende stroming opneemt. Het spirituele of ateïstiese boeddhisme is buiten het gezichtsveld verdwenen sinds de komst van de mohammedanen.

De islam bood *Kabīr* de mogelijkheid om het devotionele hindoeïsme zonder de tempelkultus gestalte te geven. Via het gesproken of gezongen dichterlijk woord, komt men tot het woord van god dat altijd in de stilte van het hart gesproken wordt. Het woord wordt drager van een ervaring, maar is niet in staat die ervaring adequaat te vertolken. *Kabīr* kan op deze wijze duidelijk maken dat god de onzegbare blijft en tegelijk toch het woord dat de mens met god verbindt. De afzonderlijke mens heeft door middel van het woord de mogelijkheid om met het absolute zijn in contact te komen en is daarin niet meer afhankelijk van de brahmaan, maar van de *guru*, de meester die dat woord vertolkt.

De thuislozen zetten zich radikaal voor deze levensovertuiging in en zijn de meest gekwalificeerde personen om *guru* te worden. Daarom lijken ons de thuislozen wezenlijk voor deze beweging, waarbij de monniken niet zozeer door ritueel of ascese, maar door hun werk in de zielzorg uitmunten. Die zielzorg bestaat dan in het aanreiken van het juiste woord, door gemeenschappelijke dienst, door preken of voorgaan in gebed, waardoor de *panthi* het voertuig krijgt om vanuit deze wereld naar god te gaan, om god te schouwen. Deze ontmoeting hier is de noodzakelijke voorwaarde voor het definitieve heil.

Onderstreepten wij in de spiritualiteit *Kabīr's* plaats in de hindoeïstiese traditie, dan moeten wij nu wijzen op de gevaren waaraan iedere nieuwe beweging in het hindoeïsme blootstaat. Dit gevaar bestaat in het terugglijden in de traditionele samenleving enerzijds, doordat men binnen de gemeenschap toch weer gebruiken uit de grote traditie terughaaft, zoals kastensysteem en kultus; anderzijds doordat men de verkondiging van de leer beperkt tot een bepaalde groep uit de samenleving en daardoor als aparte groep in zijn totaliteit weer in het kastensysteem geplaatst wordt. Aan beide gevaren zijn de *kabīrpanthi's* niet ontsnapt. Dit kon des te gemakkelijker gebeuren omdat door de beschouwingen van *Kabīr* rond het woord de volkstaal uitermate belangrijk werd. Dit legde de beweging onwillekeurig een sterke geografiese en maatschappelijke beperking op.

Deze kritiese kanttekeningen ten opzichte van de *kabīrpanthi's* mogen ons echter niet blind maken voor de unieke poging van *Kabīr*. *Kabīr* maakt langs de omweg van de islam duidelijk wat de *bhaktimārga*, beoogt, en daarmee levert *Kabīr* een specifieke bijdrage in het verstaan van het hindoeïsme. De *bhaktimārga* is het opstijgen naar god, wat de vediese traditie doet door de spekulatieve interpretatie van de offer-rituelen, de *vaiṣṇava's* door het oprichten van de tempels, de *yogin's* door de religieuze ascese en dit wordt door *Kabīr* vertaald met het voertuig van het woord.

Het juiste woord, de naam van god, moet de mens brengen tot de ontmoeting met de verre god daarachter, die niet in woorden te vangen is, zoals god niet in ritueel, in beelden of ascese te vangen is. Het belangrijkste is het schouwen van god en als men dat ervaart, dan kan het woord en dus ook de *guru* vergeten worden. Het woord of de *guru* is niet goddelijk, maar de ervaring daarachter, waartoe het juiste woord alleen het adequate middel is. Of men werkelijk door god geraakt wordt, hangt alleen af van god en in die zin blijft *Kabīr* de *vaiṣṇavitie*se *bhakti*-traditie trouw. Hier treedt de thuisloze uit het leven van alle dag naar voren, die het konkrete beeld biedt voor deze ideeën omtrent god.

Het klassieke *sannyāsi*-ideaal klinkt hier door, de thuisloze, die plotseling komt en gaat, die onafhankelijk is van deze wereld. Wat de thuisloze uit zijn ervaring meedeelt is om niet gegeven, maar er bestaat bij de monnik een zekere bereidheid om van zijn geestelijke verworvenheden uit te delen. Het gaat om de monnik die werkelijk aan de wereld verzaakt heeft, maar toch binnen deze samenleving rondtrekt als thuisloze. Dit verduidelijkt de rol van de *sādhu* en diens noodzakelijkheid voor de gemeenschap. De *sādhu* is de van de wereld afgewende mens die de zielzorg beoefent.

Hier weerspiegelt zich iets van de totaal andere god, die toch een woord voor deze wereld heeft zonder er zelf bij betrokken te raken. Zonder zelf god te zijn, weerspiegelen de thuislozen iets van god als de geheel andere en tegelijk van een god die zich toch met deze wereld inlaat. Zo ontstaat een diepgaande overeenkomst tussen de wereldbeschouwing van *Kabīr* en die van de hindoeïstiese traditie. De wereldverzaker vervult in beide dezelfde rol, de representatie van god in deze wereld wordt verschillend. De brahmaan wordt vervangen door *śabda*, woord, en *guru* als vertolker der goddelijke ordening. *Kabīr* heeft met behulp van zijn ervaring met de islam de brahmaan kunnen weren, de overheersing door brahmanen, maar dan toch binnen de polymorfe structuur van het hindoeïsme.

5.8. De Ramakrishna Movement

De *Ramakrishna Movement* is de naam van een beweging die verschillende organisaties omvat. Deze organisaties zijn verdeeld in de *Ramakrishna Math* en *Ramakrishna Mission*, de eerste is een orde van monniken, de tweede is een organisatie waarin monniken en leken samenwerken om een brede skala van hulpbetoon aan de medemens uit te voeren. De missie kent twee soorten leden: de volledige leden en de vrienden van de Mission. De monniken kennen *sannyāsi's*, die alleen tot de *Math* behoren en niet in een Mission werkzaam zijn. De hele organisatie heeft duidelijk het godsdienstige doel op de eerste plaats staan en in dienst van deze primaire taak ziet men het als een noodzaak de mensen in materiële noden bij te staan om werkelijk een godsdienstig mens te kunnen worden.

Deze korte omschrijving van de *Ramakrishna Movement* lijkt ons ineens een heel andere wereld binnen te voeren dan de voorafgaande groepen. Toch is het goed, dat wij ons voor ogen houden, dat het hier om een werkelijk indiese godsdienstige organisatie gaat. De Movement vormt een indiese reactie op de konfrontatie van het hindoeïsme met de westerse wereld. In het laatste onderdeel van onze beschouwing over het hindoeïstische kloosterleven willen we laten zien hoezeer de *Ramakrishna Movement* binnen de indiese traditie staat.³²¹⁾

5.8.0.1. *Ramakrishna*

Onder deze naam heeft een simpele priester van de tempel van de godin *Kālī* te Calcutta vermaardheid over de hele wereld verworven. *Ramakrishna Paramahansa* is een grote hindoe-heilige die zowel in India als daarbuiten veel belangstelling gevonden heeft. *Gadadhara Chatterji* werd in 1836 te Kamarpur in het Hooghly-distrikt uit een arme brahmaanse familie geboren. Op negentienjarige leeftijd volgde hij zijn oudere broer, die een funktie van priester in een pas gestichte tempel had aangenomen, maar op twintigjarige leeftijd moet *Gadādhara* zelf deze funktie overnemen. Dat hij en zijn broer in een tempel priesterlijke bediening moesten verrichten, wijst op de erbarmelijke omstandigheden van de familie. *Gadādhara* toonde vanaf zijn negende jaar bijzondere belangstelling voor de godsdienst en uitte dit in zijn funktie als tempelpriester op een uitzonderlijke wijze. Zijn verdere leven zou *Gadadhara* vrijwel helemaal op dit tempelterrein doorbrengen. Hij stierf op de 15de maart 1886 te Dakshinesvara en de direkte aanleiding was zeer waarschijnlijk een keelziekte. Toen de dokters hem verzochten in het vervolg niet meer te spreken, weigerde *Ramakrishna* dit advies op te volgen. Zo bleef hij spreken totdat zijn keel het hem niet meer toestond, maar toen was de tijd van de *mahāsamādhi*, het grote inslapen of sterven gekomen.

De tempelpriester *Gadādhara Chatterji* wordt *Ramakrishna Paramahansa* genoemd, dat is de monniksnaam waaronder hij bekend werd. *Ramakrishna* wordt meestal beschreven als een simpel, ongeletterd man, die zijn eigen landstaal ternauwernood korrekt beheerste. Onder zijn eerste leerlingen en vrienden evenwel waren vele intellektuelen uit de stad Calcutta. *Gadādhara Chatterji* stelt ons voor veel problemen die in zijn levensgeschiedenis een antwoord vinden. Het leven van deze man is een aaneenschakeling van godsdienstige gegevens, die tezamen de spiritualiteit van *Ramakrishna* opleveren en door *Swami Vivekānanda*, de stichter van de *Ramakrishna Math en Mission*, een formulering heeft gekregen die wereldwijd be-

kend werd door *Vivekānanda's* speech op het wereldkongres van de godsdiensten gehouden te Chicago in 1893. De levensovertuiging van een eenvoudig tempelpriester werd in een slag wereldkundig gemaakt, het hindoeïsme kreeg aanzien over de hele wereld.

De tegenstellingen rond deze figuur van *Ramakrishna* worden enerzijds door zijn persoonlijke inspiratie en anderzijds door zijn milieu verklaard. *Gadādhara Chatterji* was een ekseptioneel figuur vooral in zijn godsdienstig leven. Zijn leven wordt gekenmerkt door de *samādhi*, de ekstase, waarin hij tijdens zijn meditatie terecht kwam en waarin de voor hem belangrijke gebeurtenissen zich afspeelden. Zijn komst in de tempel ging gepaard met enige moeilijkheden, want hij was ortodoks brahmaan. Het was voor een brahmaan onmogelijk om in dienst van een *sūdra* te treden. De stichteres van de *Dakshinesvara*-tempel was een *sūdra*, waaruit moeilijkheden voortvloeiden voor het aannemen van de functie van priester en ook voor het aanvaarden van gaven zoals voedsel. *Ramakrishna* gedroeg zich als een ortodoks brahmaan en was moeilijk van deze houding af te brengen.

Ortodoks brahmaan blijft hij, als hij goed twintig jaar oud een door hem, naar aanleiding van een visioen, aangewezen meisje van vijf jaar huwt. Hij blijft door dit huwelijk de gehoorzame zoon, die volgens brahmaanse traditie de wil van zijn ouders doet. Pas als *Śārādā Devī* veertien jaar oud is, kan zij naar Calcutta komen om dan te vernemen dat *Gadādhara* het thuisloos bestaan aanvaard heeft. Zij wordt en blijft *Ramakrishna's* trouwste leerlinge die als Moeder later na de dood van haar echtgenoot diens spiritualiteit blijft vertegenwoordigen.

Gadādhara raakte in totale devotie tot de godin *Kālī*, zoals zij in de tempel afgebeeld staat. Om haar hals draagt zij een ketting van menselijke schedels. In haar vier armen houdt zij een met bloed bekleet zwaard en een menselijk hoofd, tegelijk schenkt zij gaven en maakt een geruststellend gebaar. De donkere godin staat op het lichaam van de liggende god *Siva*. *Kālī* is de godin, die de wereld redt, zij is de goddelijke moeder die uit de rustende alene god voortkomt om leven te baren en weer te vernietigen. *Gadādhara* vergat in zijn verlangen om de godheid achter het beeld te zien de tempeldienst, maar tenslotte openbaart zij zich aan hem in een visioen of *darsan*.

Sindsdien herhalen zich de visioenen en *Gadādhara* raakt daarbij in trance of ekstase, *samādhi*. Hij besluit alles wat tussen hem en de goddelijke moeder staat uit de weg te ruimen. Hij verbreekt alle banden met wereldse zaken en om dit te demonstreren reinigt hij de toiletten van de kastelozen en de vloer met zijn eigen haar. *Gadādhara* wordt weliswaar ongeschikt voor de regelmatige tempeldienst, maar hij blijft toch op het terrein van de tempel.

In de volgende periode ontmoet hij een vrouwelijke thuisloze, *vairāḡī Gadādhara* wordt zo bekend met het vaishnavisme en onder haar leiding leert hij dat de weg van de *bhakti* hem tot dezelfde ekstase brengt als hij uit zijn visioenen van de godin *Kālī* kende. Was zijn eerste weg die van het *śaktisme*, dat wil zeggen streven naar de eenheid met god door middel van de vereniging met diens *śakti*, goddelijke energie in de gestalte van een godin, *Kālī*, nu wordt hij gekonfronteerd met de *bhaktimārga* of de weg van de devotie.

Deze verschuiving binnen het leven van *Ramakrishna* ligt in de lijn van het tantrisme, dat gebaseerd is op de *tantra's* die ontstaan zijn tussen de negende en de vijftiende eeuw als neerslag van de tantristische scholen. Het tantrisme kunnen we enerzijds beschouwen als een systematisering van zeer populaire en primitieve gebruiken en

anderzijds als een verlossingsleer *Tantra* betekent ook weefstoel en dat wil hier zeggen dat het tantrisme als systematisatie een geheel van praktijken vormt, dat de mens tot de eenheid met god moet brengen. Het tantrisme maakt daarbij bewust gebruik van de zintuiglijkheid in de toegepaste methodes en de benaderingswijze van god. Dit laatste is mogelijk omdat de indiese traditie in haar godsopvatting niet het onderscheid tussen geest en stof maakt. Deze techniek vereist altijd een goede instructor of *guru*.

Het tantrisme kan evenwel ook een mystieke traditie zijn, die van het pakket van praktijken en rituelen gebruik maakt, en dan speelt de filosofiese interpretatie een grote rol. Een dergelijke interpretatie zien wij in het *saktisme* optreden, waarbij de verhouding tussen god en wereld gezien wordt als tussen man en vrouw. De vereniging tussen man en vrouw is dan in de viering werkelijk de eenwording tussen god en wereld. Een andere uitleg is de rechtshandige *tantra* waarbij men zich innerlijk met god als partner verenigt zonder direkte – vrouwelijke – partner. Deze voorstellingen zijn zeer realistisch, zoals *Ramakrishna* dat zelf ervaart, maar zijn voor de indiese wijze van voorstellen toch zeer aanvaardbaar om zich als het ware stoffelijk met god te kunnen verenigen. Deze wijze van benaderen is zeer bruikbaar in de *bhaktimārga*. Zelfs in de klassieke traditie is dit verschijnsel doorgedrongen, waar onder andere de *mantra*'s of heilige spreuken een grote rol spelen.

Ramakrishna kende de linkshandige tantristische praktijken van kollega's te *Dakshinesvara*. *Ramakrishna* zelf was ervan overtuigd dat hij de tantristische weg zonder vrouwelijke partner kon bewandelen. Hij voelt wel in de eerste periode de drang naar direct contact met de godin *Kālī*, later verschuift zijn aandacht van het gebruik van de tantristische weg naar de *bhaktimārga*, waarbij het zintuiglijk voorstellingsvermogen een grote rol blijft spelen. *Ramakrishna* ervaart aldus verschillende scholen die naar de eenwording met god in of achter de ontmoeting zoeken.

Het tantrisme is pas mogelijk na de materiele verandering in de orthodoxe traditie binnen de formele continuïteit. Wil men een verschil aangeven tussen de *bhakti* en het tantrisme, dan zou men kunnen stellen dat de *bhakti* meer uitgaat van de beweging van binnen naar buiten om de tegenstelling tussen binnen en buiten te overstijgen in de eenwording met god, terwijl het tantrisme de gang van buiten naar binnen onderstreept als mystieke stroming. Met de klassieke *yoga* zou men het verschil als volgt kunnen aanduiden: de *yogin* gaat door een systematisches uitsluiten van de wereld van buiten naar binnen, terwijl de tantristische lijn vooral bestaat in het integreren van de wereld buiten op weg naar binnen. *Ramakrishna* gaat nu de weg van de inkeer bewandelen ³²²).

Gadādhara Chatterji wordt in een volgende fase leerling van *Totapuri*, een *dasanāmi*-monnik. Deze volgde natuurlijk de school van *Śankara* met diens monistische interpretatie van de *Veda*'s, de *advaita*-filosofie. Deze monnik initieerde hem in het thuisloos bestaan, waardoor *Gadādhara* zijn naam *Ramakrishna* ontving. De toevoeging van de tweede naam *Puri*, die hem als *dasanāmi*-monnik toekwam liet *Ramakrishna* weg, omdat hij voor zijn ouders verborgen wilde houden, dat hij het thuisloos bestaan had aanvaard. Tegelijk ligt hier de rechtvaardiging van het feit dat zijn leerlingen hem later *Ramakrishna Paramahansa* zullen noemen, omdat zij menen dat hij deze fase van de monniken van *Śankara* bereikt heeft, dat *Ramakrishna* werkelijk een grote zwaan is.

Al deze gegevens vinden we terug in het wapen van de *Ramakrishna Mission*. Op het wapen ziet men een zwaan drijvend boven een lotus op de golven van het water.

tegen de achtergrond van de opgaande zon. Deze scène wordt omgeven door een slang, die de rand van het embleem vormt. *Vivekānanda* geeft daar een verklaring bij: de golven stellen de weg voor van het dienstbaar wandelen; de lotus is de *bhakti-mārga*, de weg van de devotie; de opgaande zon is de *jñānamārga*, de weg van de studie van de *Veda's* en de slang staat voor de *yoga* en het tantrisme, de opgewekte energie die de mens tot god voert. De zwaan staat voor de ziel die werkelijk de levensadem of atman van deze wereld verkregen heeft, hij is de menselijke geest die de vereniging met god bereikt heeft. Dit embleem weerspiegelt *Ramakrishna's* ervaring, dat hij langs al die wegen zelf de vereniging met god heeft kunnen bereiken, waaruit hij de konklusie trekt dat alle wegen in prinsiep gelijk zijn.

We zijn nu in het jaar 1871 en *Śārādā Devī* komt bij *Ramakrishna* haar intrek nemen, waarbij haar echtgenoot haar uitleggen moet dat hij *sannyāsi* is geworden. Tegelijk verklaart *Ramakrishna* in iedere vrouw de godin *Kālī* te zien en zo begint dit merkwaardige samenleven van meester en leerling, zonder dat de meester zich als *guru* opwerpt, want de pupil is immers een beeld van de godin *Kālī*, van wie hij ook visioenen krijgt zonder in de tempel voor het beeld van de godin aanwezig te zijn. Deze betrekking tussen *Ramakrishna* en *Śārādā Devī* bereikt het hoogtepunt wanneer *Ramakrishna* de officiële riten ter ere van *Kālī* met *Śārādā* op de plaats van het beeld van *Kālī* kan voltrekken. Hun beider leven in zuiverheid was een manifestatie van goddelijke aanwezigheid en daarom kan *Śārādā Devī* later zo'n grote rol blijven spelen omdat *Ramakrishna* in haar god aanwezig zag.

Intussen heeft *Ramakrishna* de konsekwentie uit zijn thuisloos bestaan getrokken en is tot de konklusie gekomen dat hij werkelijk alle vooroordelen van zijn kaste opzij moeten zetten. Naast de overwinning op het kastenbewustzijn verwerft *Ramakrishna* een welhaast fysieke afkeer van goud en geld in het algemeen. Kortom: hij ziet af van huwelijksgemeenschap en bezit en ervaart dat alle mensen gelijk zijn voor god. Vanuit zijn ervaring kan hij geen onderscheid meer maken tussen man en vrouw, lage of hoge kaste, want alle mensen hebben de mogelijkheid om god te vinden. *Ramakrishna* wordt niet moe deze ervaring uit te spreken.

Dan ontstaat in *Ramakrishna* het verlangen om met andere godsdiensten in kontakt te komen. Hij bezoekt een islamitische heilige en draagt een tijd lang de kleding van de muslim. Na enige tijd vindt hij de weg naar de ene god, *Allah*. Hij laat zich uit de bijbel voorlezen om door te dringen in de betekenis van Jezus' woorden: Vader en ik zijn één. Als *Ramakrishna* deze ervaring beleefd heeft, kan hij drie dagen achtereen alleen nog maar over Jezus Christus spreken. In 1872 wordt hij door een vriend naar de stad Calcutta gehaald, waar hij in kontakt komt met *Dayānanda Sarasvatī*, de stichter van de *Ārya-Samāj*, een van de moderne hindoeïstische hervormingsbewegingen. Na een jaar keert hij terug, maar nu heeft hij al meer bekendheid verworven en in 1875 bezoekt hij *Keshab Chunder Sen*, een van de leiders van de *Brāhma-Samāj*, een beweging die de godsdiensten wezenlijk als identiek beschouwde. Opvallend in deze verdere verhalen is, dat *Ramakrishna* zijn ervaringen opdoet met behulp van een gids. *Ramakrishna* blijft in zekere zin de ongeletterde man, die door allerlei mensen in de godsdienstige problematiek van zijn tijd geïntroduceerd wordt. Zo werd hij geplaatst voor de grote godsdiensten van zijn tijd en enige pogingen van het hindoeïsme om de moderne verschijnselen van het engelse kolonialisme, de zending en de missie te verwerken.

In de klassieke tradities vindt hij de geschikte leermeesters, daarnaast wordt hij met de uitheemse godsdiensten geconfronteerd en *Ramakrishna* herleidt alles tot een

en dezelfde ervaring, de eenwording met god of het realiseren van god. Dat is het waarover deze heilige voortdurend blijft spreken op een zeer eenvoudige en direkte wijze, ontdaan van het intellektualisme dat de vooraanstaande kringen van Calcutta kenmerkte. In deze hele periode zette hij geen letter op papier en de boodschap van *Ramakrishna* is in zijn geheel door leerlingen opgetekend. Want in de loop van de tijd heeft *Ramakrishna* een aantal leerlingen rond zich heen verzameld. De belangrijkste onder deze leerlingen was *Narendranātha Datta*, die later bekend werd onder de naam *Swami Vivekānanda*. Deze voegde zich in 1881 bij de groep rond *Ramakrishna*.

Met *Vivekānanda* bereiken we een nieuwe ontwikkeling en zal de *Ramakrishna Movement* pas werkelijk tot stand komen. Daarom is het goed de belangrijkste gegevens uit het leven van *Ramakrishna* kort samen te vatten. *Ramakrishna* doorloopt achtereenvolgens alle grote stromingen binnen het hindoeïsme, vervolgens probeert hij in de islam en het christendom op soortgelijke wijze door te dringen en tenslotte ziet hij de hindoeïstiese hervormingsbewegingen aan de gang. *Ramakrishna* doet steeds een en dezelfde grondervaring op en dat is het realiseren van god in een zekere ekstase, *samādhi*. Op basis van deze grondervaring komt hij tot de konklusie, dat alle godsdiensten gelijk zijn. Voor de christenen is het Evangelie de weg naar de verlossing, voor de muslims is de Koran de weg naar de verlossing en zo zijn voor de hindoes de woorden van de oude *ṛṣi's* of wijzen neergeschreven, de *Veda's*, de weg naar de verlossing. Alle godsdiensten bieden een weg om god te realiseren.

Uit zijn thuisloos bestaan volgt een stipte opvatting omtrent zuiverheid en geld, maar hij is toch niet helemaal langs de moderne tijd heen gegaan. Stelt *Ramakrishna*, dat in dit duistere tijdsgewricht de *bhakti* en het voldoen aan de huiselijke plichten de meest voor de hand liggende wegen zijn, dan ziet hij tegelijk in dat veel mensen dit niet kunnen uit gebrek aan kennis en vanwege de ellendige toestand waarin zij verkeren. Langs deze redenering komt *Ramakrishna* tot de dienst van de naaste, onbaatzuchtige dienst die uit de *Bhagavadgītā* stamt. Misschien klinkt er iets mee door van het begrip dienst zoals hem dat uit andere godsdiensten en de moderne hindoeïstiese revivalbewegingen bekend is. Hijzelf blijft volledig binnen de lijn van de hindoeïstiese opvattingen, hij gaat zijn ervaringen meedelen door verkondiging. Hij houdt de laatste jaren niet op met het spreken over zijn bevrijdende ervaring van zelfverwerkelijking. Daarnaast komt hij de huisvaderlijke verplichtingen na in zoverre ze niet in strijd zijn met het thuisloos bestaan. Als thuisloze oefent hij zich om de banden met de wereld werkelijk te verbreken en is daartoe bereid het nederigste werk, dat een hindoe kent, te doen.

Als konsekwentie uit deze houding noemt *Ramakrishna* zich geen *guru*, hij bestrijdt het om met de titel meester aangesproken te worden en is bereid zichzelf als de geringste te beschouwen, want in de ander ziet hij god. En toch is *Ramakrishna* een uitstekend voorbeeld van een *guru*, rondom wie zich spontaan een gemeenschap vormt. Hij wordt als een heilige beschouwd en zijn volgelingen vereren hem. Deze gemeenschap rond *Ramakrishna* en *Śārādā Devī* vormt een soort familie, die bijeengehouden wordt door de persoonlijkheid en de inspiratie van de eenvoudige tempelpriester *Ramakrishna*. Deze spontane gemeenschap blijft bestaan tot de dood van *Śārādā Devī*, dan is de familie dood en is de *Movement*, met de orde gesticht door *Vivekānanda*, de drager van de inspiratie geworden, maar deze ordesgemeenschap gaat anders functioneren. De direkte verbinding tussen deze spontane gemeente rond *Ramakrishna* en de orde is gelegen in het feit, dat *Ramakrishna* de gemeenschap aan de zorgen van *Vivekānanda* toevertrouwt.^{3 2 3})

Vlak vóór zijn sterven, *mahāsamādhi*, vertrouwt *Ramakrishna* de zorg voor zijn gemeenschap aan *Vivekānanda* toe, een jonge intellektueel uit Calcutta. Met *Narendranātha Datta* (1862-1902) verschijnt een andere figuur ten tonele; hij zal de organisator en stichter van de *Ramakrishna Movement* worden. Ten opzichte van *Ramakrishna* zet *Vivekānanda* een nieuwe stap; hij gebruikt de visie van *Ramakrishna* als basis voor het thuisloos bestaan en tegelijk ontwerpt hij een nieuwe filosofie, of beter: hij reorganiseert de visie van *Ramakrishna* naar het voorbeeld van de grote *Śaṅkara*. Op deze wijze vormt *Vivekānanda* een nieuw bolwerk voor het hindoeïsme tegenover de andere godsdiensten en hij is zelfs in staat de konfrontatie in Europa en Amerika te doen plaatsvinden.

Met *Vivekānanda* zijn we in een modern hindoeïsties réveil beland, dat op werkelijk indiese en hindoeïstiese wijze de verworvenheden van de moderne mens tracht te verwerkelijken. Dit wordt duidelijk uit de dubbele doelstelling van de *Ramakrishna Movement*: het is een organisatie met een zuiver godsdienstig doel en om dat doel te bereiken stelt de organisatie alles in het werk om de obstakels op te ruimen om de mensen werkelijk godsdienstig te laten worden. Daarvoor zijn het opheffen van honger en nood noodzakelijk, bovendien onderwijs en gezondheidszorg.

De motor van de beweging is de monniksorde, waar zich leken bij aansluiten. Maar *Vivekānanda* doet dit met dubbele opzet: om de hindoes bij te staan én om van het hindoeïsme een dynamiese godsdienst te maken, die het met de andere godsdiensten kan opnemen. Hierdoor krijgt de *Mission* over de hele wereld zijn hindoeïstiese kleur en *Vivekānanda* bereikt dat door zijn *advaita*-leer. Met de prinsiepes die hij in navolging van *Śaṅkara* in de *Vedānta* vindt, meent hij een systeem te kunnen opbouwen, waarin hij niet alleen alle elementen van het hindoeïsme kan opnemen, maar ook alle godsdiensten. Zijn stelling is dat juist de *advaita*-leer dit mogelijk maakt. Dat is de eigen bijdrage van het hindoeïsme voor de wereld. Dit wordt de slogan waarmee *Vivekānanda* het parlement van de godsdiensten in Chicago verrast.

Narendranātha Datta werd in 1862 te Calcutta geboren en hij ontving een degelijke opvoeding op het College van de zending aldaar. Hij onderscheidde zich in de studie van de filosofie en leerde er Hegel, Spencer en Stuart Mill kennen. Hij was een bekwaam en talentvol student, die bovendien met grote muzikaliteit begaafd was. *Narendranātha* werd veelvuldig gevraagd om bengalse liederen te zingen. In deze fase van zijn leven kwam hij onder invloed van de *Brāhma-Samāj* en hij werd lid van de meer vrijzinnige of algemene voortzetting, de *Sādhārāṇa-Brāhma-Samāj*. Maar hij vond hier niet de godsdienstige beleving die hij zocht. Na het beëindigen van deze studie begon hij rechten te studeren, maar in 1881 nam zijn oom hem mee om *Ramakrishna* te bezoeken. De ontmoeting met *Ramakrishna* werd een keerpunt in zijn leven. Was hij eerst zeer skepties tegenover deze eenvoudige man, hij wordt de eerste leerling die studie en familie verlaat om zich helemaal aan zijn leermeester en diens leer toe te wijden. Hij werd in het thuisloos bestaan door *Ramakrishna* opgenomen en kreeg de naam *Vivekānanda*, die betekent: degene die zijn gelukzaligheid vindt in de gave van het onderscheid.

Bij het overlijden van *Ramakrishna* werd de groep aan zijn zorg toevertrouwd. Op de avond voor het kerstfeest begon *Vivekānanda* plotseling de broeders aan te moedigen te leven als Christus om de leer van *Ramakrishna* als de apostelen te gaan verkondigen. De leerlingen besloten het thuisloos bestaan te aanvaarden en hiermee

was de grondslag gelegd voor de *Ramakrishna Movement*, altans de orde. De komende zes jaar trok *Vivekānanda* als *sannyāsi* door heel India. Deze tocht bracht hem in rechtstreeks contact met het leven van de gewone indiër. Wanneer hij op zijn zwerftocht te Cape Comorin, de zuidpunt van het indiese subkontinent is aangekomen, komt hij tot een nieuw inzicht. Hij ziet in, dat de verkondiging van de talooze *sannyāsi's* nutteloos blijft, zolang de mensen niets te eten hebben. Met een lege maag kan men moeilijk tot enige geloofsovertuiging komen en zonder enige kennis moeilijk tot enig inzicht. Dit besef zal de hele *Ramakrishna Movement* van doelstelling doen veranderen.

In 1893 wordt *Vivekānanda* uitgekozen om het hindoeïsme op het wereldkongres van de godsdiensten te vertegenwoordigen. De jonge indiër maakt een zó overweldigende indruk in Chicago, dat hij in de volgende jaren in New York een *Vedanta*-Centrum kan openen. Zijn sukses zet zich voort, wanneer hij daarna Europa bezoekt. Hij krijgt aanhangers in het westen, waaronder de ierse *Margaret Noble*, die onder de naam zuster *Niveditā* haar leven aan de idealen van *Ramakrishna* besteedde. Hier ligt de oorsprong van de *Ramakrishna Śārādā Mission* met de *Śārādā-Math* als hoofdkwartier. Deze organisatie wordt een volkomen zelfstandige en onafhankelijke vrouwelijke tegenhanger van de *Ramakrishna Math* en *Mission*.

Het grote sukses bevestigt *Vivekānanda* in zijn eigen opvatting namelijk dat India een boodschap voor de wereld heeft. Op het kongres formuleer hij dit aldus: de *advaita-vedānta*-filosofie is de kroon van alle godsdiensten. Dit is de geestelijke boodschap van India en het hindoeïsme aan de wereld en zeker aan de materialistiese westerse wereld.

Vivekānanda heeft van zijn reis door het westen een duidelijk zendingsbewustzijn overgehouden. Dit stelt hem in staat in India het hindoeïsme te mobiliseren tegenover de andere godsdiensten en daar levert hij een belangrijke bijdrage mee aan het zelfbewustzijn van de kolonie India, deel van het britse imperium. *Vivekānanda* brengt niet alleen een zendingsbewustzijn mee, hij vertegenwoordigt eveneens een zekere suprematie van het zogenaamd geestelijk India tegenover het westers economies imperium. Dit heeft tot gevolg dat de hogere kringen in de indiese samenleving de monniken van de *Ramakrishna*-orde met respect behandelen, terwijl men verder op de *sādhu's* als fakir's en goochelaars neerziet. Niet door aan aksies van de onafhankelijkheidsbewegingen te partisiperen, maar door zijn indirecte ondersteuning van het zelfbewustzijn heeft *Vivekānanda* een belangrijke bijdrage voor de ontwikkeling van het huidige India geleverd. Dit wordt gekomplementeerd door het feit dat de *Mission* zich gaat inzetten voor de ontwikkeling van India helemaal uit eigen kracht en eigen ideeën.

Met *Vivekānanda* zijn we ineens van de idylliese sfeer van de tempel buiten Calcutta in de onafhankelijkheidsstrijd van India terechtgekomen, maar een strijd die in grote mate gestimuleerd werd door het nieuw ontwikkelde zelfbewustzijn van de indiërs. De *Ramakrishna Movement* maakt het tot haar taak te verkondigen, dat de *advaita-vedānta*-filosofie de enige leer is die zich werkelijk met de moderne wetenschap kan meten. Als men de andere godsdiensten volgens deze leer interpreteert, kan men ze zien als stappen op de weg naar de eigenlijke godsdienstigheid. Het hindoeïsme waaraan deze leer ontsproten is, heeft slechts een vernieuwing nodig om weer tot volle glorie te komen. Na deze suksesvolle ondernemingen binnen en buiten India sterft *Vivekānanda* in 1902, nadat hij zich teruggetrokken had als een traditionele *sannyāsi* om helemaal volgens de klassieke voorschriften te leven.^{3 2 4})

Uit de levensbeschrijving van *Ramakrishna* en *Vivekānanda* is duidelijk geworden, dat er een verschuiving heeft plaatsgevonden in de opvattingen, die zichtbaar wordt in de veranderde omstandigheden waarin leerling en leermeester optreden. *Vivekānanda* beschouwt *Ramakrishna* als de oorspronkelijke leermeester en hij is slechts de verkondiger van diens opvattingen. Dat betekent dat *Ramakrishna* in de *Movement* een bijzondere rol speelt en wel als mens die deze leer beleefd heeft. Daarmee wordt de mogelijkheid geopend om *Ramakrishna* als een afdaling van god te beschouwen of eenvoudig als heilige mens. Ook al beweert de orde dat zij iedereen de ruimte laat, zij schijnt van haar eigen leden toch te eisen deze illustratie en belichaming van de eeuwige godsdienst als afdaling te zien.³²⁵⁾

Ramakrishna kreeg telkens een visioen, god openbaarde zich aan hem in een *darsan*, waarin *Ramakrishna* zo kon opgaan, dat hij zichzelf daarmee vereenzelvigde en daardoor een kon worden met god. Dit hele proces noemt hij het god realiseren. In zijn wijze van voorstellen heeft *Ramakrishna* weliswaar veel van de *bhakta* weg, maar hij is er evenzeer van overtuigd dat men bij korrekte aanpak werkelijk de eenwording bereiken kan, vandaar de uitdrukking god realiseren. Hij ervaart daarbij, dat alle wegen hetzelfde resultaat opleveren en daarom hetzelfde zijn. Nadat *Ramakrishna* dat eenmaal ontdekt heeft, komt het voor hem niet meer op een bepaalde weg aan. Binnen het traditionele hindoeïstiese denken van zijn tijd komt zijn ervaring heel goed van pas. Het verrassende van *Ramakrishna* is, dat hij de klassieke opvatting over deze duistere tijd over alle godsdiensten uitbreidt en ieder werkelijk oprecht zoeken naar god, ieder aanroepen van god als heilswerk ervaart.

Vivekānanda wijzigt hier door zijn interpretatie enigszins de boodschap van *Ramakrishna*. In navolging van *Sankara* en *Ramakrishna* past hij de *advaita*-filosofie zoals *Sankara* die uit de *Vedānta* leest, op de hele wereld toe. De *Swami* brengt een systematisering aan, die hem de gelegenheid geeft de *jñānamārga* of de weg van de studie bovenaan te plaatsen en tegelijk de andere wegen te respecteren. *Vivekānanda* kan als onbaatzuchtige dienst aan de monniken vragen om zich in dienst te stellen van de *karmamārga*, de weg van het gewone handelen, om de eenvoudige hindoes te helpen bij hun eigen verlossing. Hetzelfde zou hij in principe bij de andere godsdiensten moeten doen, maar daar is de *advaita-vedānta*-filosofie niet ontwikkeld en hebben de monniken als onbaatzuchtig werk tevens de opdracht deze filosofie te verkondigen. Op deze wijze tracht *Vivekānanda* aan te vullen wat de anderen nog ontbreekt.

De leerling lijkt in strijd met zijn leermeester te handelen, maar deels doet hij dit met recht. Hij heeft een manier gevonden om alles te ordenen, maar de ordening staat of valt met het aksepteren van de interpretatie, de *kevalādvaita*, die zich op de *Vedānta*, de spekulatieve uitleg van de *Veda's* baseert. *Vivekānanda* neemt zo toch een ekseptionele positie in, want alle godsdiensten voeren pas de mens naar god, als men zijn interpretatie aanvaardt. Met *Sankara* moet hij tevens een konsessie aan de kultus doen en dat wordt bij *Vivekānanda* de verering van de meester, *Ramakrishna*, die binnen de *Movement* een eigen gestalte krijgt.

Uit deze opmerkingen blijkt, dat *Vivekānanda* zich heel sterk binnen het klassieke hindoe-denken beweegt. Hij heeft de ruimte gevonden om de nieuwe verschijnselen op een indiese en hindoeïstiese wijze te integreren. *Vivekānanda* zoekt niet naar een syntese tussen oost en west, hij plaatst eenvoudig alle nieuwe beelden in de tempel

erbij In tegenstelling tot *Ramakrishna* wordt dat niet helemaal eenvoudig een naast elkaar opstellen van beelden *Vivekānanda* is de mening toegedaan dat het hindoeïsme presies de ruimte biedt om dit mogelijk te maken Hierin bestaat zijn versterken van het zelfbewustzijn van de hindoes Want het hindoeïsme is immers de bron van de *advaita-vedānta*-filosofie die een dergelijke uitleg van het verschijnsel godsdienst mogelijk maakt ^{3 2 6})

5 8 2 De sektor van de tempel

In 1897 legt *Vivekānanda* de grondslag voor de *Ramakrishna Movement* waar hij als een werkelijk deel, maar toch als zelfstandig element de *Ramakrishna Math* aan toevoegt Dit klooster draagt de naam *Belur Math* en ligt aan de oever van de Hooghly-rivier, presies tegenover de tempel, waar *Ramakrishna* verbleef Dit klooster wordt het prototype van alle andere *Maths*, waarin de *mandir*, tempel, opvalt Deze tempelruimte bevat vooral de afbeeldingen van *Ramakrishna* en *Śāradā Devī*, de Moeder Hier dient zich de vraag aan, in hoeverre de monniken werkelijk kunnen partisipieren in de tempeldienst, waardoor men medewerkt aan het instandhouden van de kosmiese orde en zich bindt aan de wereld van mensen en goden buiten De monniken hebben immers de sektoren van het sociale leven en de kultus verlaten om op hun eigen weg vooral innerlijk, binnen in het hart, naar de eenwording met god te streven

De monniken kennen verschillende traditionele feesten waaronder het feest van de godin *Kālī* een bijzondere plaats inneemt In hun afstamming zijn de monniken *dasanāmi*-monniken, ze stammen af van *Totapuri*, het zijn *sannyāsi*'s in de stijl van *Śankara* Daarom kunnen ze als werkelijke *sannyāsi*'s niet aan de echte kultus partisipieren, maar scheppen door hun interpretatie wel de mogelijkheid dat anderen deze kultus zinvol kunnen beleven De moeilijkheden voor de monniken worden opgelost doordat de novicen of scholastieken, de als *brahmācārīn*'s opgenomen jongemannen, het hele ritueel verzorgen Dat betekent dat de monniken alleen zwigend de hele feestelijkheid aanschouwen Wat betekent echter de ceremonie rond *Ramakrishna*, waaraan de monniken wel deelnemen, waarin zij zelfs voorgaan?

De *mandir* of tempel is iedere morgen en middag vier uur open voor het publiek Sommige bezoekers beoefenen de *jñānamārga*, de weg van concentratie en meditatie Anderen volgen de *bhaktimārga* of de weg van de toewijding, zij geven daarbij uitdrukking aan hun emoties en kunnen zich op verschillende gestalten richten als *Ramakrishna*, *Śāradā Devī*, *Śiva*, *Vishnu* of *Krishna* De *bhaktimārga* wordt zeker verder ondersteund door het zingen van liederen, de *bhajan*'s Tenslotte wordt de *karmamārga* een mogelijkheid geboden en hierbij worden de gebruikelijke rituelen voltrokken met water, bloemen, fruit, rijst en wierook voor de afbeeldingen van *Ramakrishna* of *Śāradā Devī* Deze dienst wordt door een *sannyāsi* of een *brahmācārīn* voltrokken De leken nemen deel door van het water te drinken en het voorhoofd ermee te besprenkelen ten teken van reiniging Ze laten hun handen over het heilig vuur gaan en zij kunnen daar later geld bij offeren Deze gemeenschappelijke diensten worden afgesloten met de *arati*, een hymne, die meestal door *Vivekānanda* gekomponeerd is Hier blijkt de poetische en muzikale begaafdheid van de stichter van de orde, want deze stukken zijn in het oorspronkelijke bengals zeer gave komposities

De belangrijkste feesten die met *bhajan* en *ārati* gevierd worden, zijn de klassieke hindoe-feestdagen ter ere van de goden als *Siva*, *Vishnu* en *Kālī*, *Krishna* de elfde dag na de nieuwe of volle maan. Daarnaast worden de verjaardagen van *Boeddha*, *Mahāvīra*, Jezus, Mohammed, *Guru Nānak* en natuurlijk van *Ramakrishna* en zijn vrouw gevierd. Zo wordt in de vieringen de band van de *Ramakrishna Movement* met alle grote godsdienstige stromingen in herinnering geroepen. De monniken treden tijdens de diensten in de *mandir* op en dit kan alleen verklaard worden door het begrip *sevā*, dienst. De monniken stellen zich onbaatzuchtig op ten dienste van de gemeenschap, ook van de kultus, maar deze wordt uitdrukkelijk beperkt tot de *mandir* binnen het klooster³²⁷).

5 8 3 De sektor van het sociale leven

Het dilemma hoe de monnik die als thuisloze buiten de kultus staat, toch als voorganger kan optreden, wordt beantwoord met het begrip dienst. Het vloeit voort uit de ervaring van *Vivekānanda* opgedaan tijdens zijn reis door India als thuisloze en wordt door hem geformuleerd na zijn verblijf te Cape Comorin, dat men de mensen eerst de dienst moet bewijzen om menswaardig te kunnen leven. Daarna kan men pas beginnen met de dienst van de godsdienstige verkondiging. De overgang van dienst in de godsdienstige viering en hulpbetoon is niet groot, integendeel het is een zeer indies konsept, dat men in de *Bhagavadgītā* terugvindt. Het is het onderhouden van de kosmische wet, dat is ritueel en huiselijke verplichting. *Vivekānanda* neemt geen stelling tegen het kastensysteem, maar ziet wel de materiële en kulturele nood van de indiers. Zijn antwoord hierop is de mensen een menswaardig bestaan te geven, maar dat wil voor hem zeggen, dat de mens in staat zal zijn god te realiseren.

De dienst houdt in, dat de *Movement* tracht de obstakels op te ruimen, die hier een belemmering vormen. Naast het onderrichten van de leer van *Ramakrishna*, naast het daadwerkelijk respekteren van de andere wegen als de *jñānamārga*, behoort daar onderwijs, mediese verzorging, rampendienst en kulturele vorming bij. Deze vormen van dienstbetoon staan in directe verbinding met het helpen volbrengen van rituele verplichtingen. Onder deze rituelen valt ook het voltrekken van de initiatieritus, *dīkṣā*, zoals gewoonlijk de *guru* doet. Dit blijft echter binnen het klassieke patroon, dat de leken hiervoor de monnik als hun *guru* kiezen. Maar de grootste dienst is het binnenvoeren in de beginselen van de *advaita-vedānta*-filosofie of de *kevalādvaita*. Op deze wijze blijft *Vivekānanda* dicht bij het klassieke patroon, alleen probeert hij mensen te vormen die deze soorten van dienst werkelijk kunnen volbrengen. Dit worden de *sannyāsi*'s, die volledig lid zijn en van de *Math* en van de Mission. Monniken die in staat zijn de *advaita*-filosofie te beheersen, worden geacht om over het inzicht te beschikken waarmee zij gemakkelijk dit dienstwerk kunnen verrichten.

Swami Vivekānanda probeert niet als de andere hervormingsbewegingen het kastensysteem opzij te zetten. Ieder kan op zijn plaats en op zijn weg god realiseren en in die zin zijn natuurlijk alle mensen gelijk. Met de klassieke traditie ziet *Vivekānanda* het thuisloos bestaan als de uitweg om het kastensysteem te doorbreken. In de praktijk liggen hier niet zulke grote moeilijkheden omdat de monniken, zeker in het begin, overwegend uit eenzelfde milieu komen, evenals de lekenhulpers. Onder de huidige omstandigheden kan het betekenen dat de leden van de *Ramakrishna Movement* het kastensysteem laten vallen³²⁸).

De *sannyāsi's* van de *Ramakrishna orde* staan bekend onder de titel van *swami* (*svāmin*), eerwaarde, en hun namen eindigen op *ānanda*, zegen. De zusters van de vrouwelijke tegenhanger van de mannelijke tak noemt men *pravṛāṇikā's*, dat zijn zij die – door een officiële daad – de wereld verlaten hebben. In haar activiteiten zijn deze zusters helemaal op de vrouwen gericht en daarmee is het verschil tussen de twee ordes aangegeven. Het leven van de zusters is helemaal naar het voorbeeld van de monniken gevormd en sinds 1953 is de vrouwelijke tak totaal zelfstandig geworden met een eigen bestuur. In de verdere beschouwing geldt alles wat over de monniken gezegd wordt, ook voor de zusters.

Het vermelden van de zusters is daarom van belang, omdat hier uitdrukkelijk aanvaard wordt dat de vrouwen werkelijk het thuisloos bestaan als de weg naar het heil kunnen aanvaarden. Door haar werkzaamheden onderstrepen de zusters de stelling van *Ramakrishna*, dat man en vrouw gelijk zijn als mensen die god kunnen realiseren. Sister *Niveditā* heeft op een romantische wijze het hindoeïstische levensideaal van de vrouw geschilderd, maar de zusters en haar werkzaamheden zijn een duidelijk bewijs, van wat er aan het bestaan van de vrouw ontbrak.

De werkzaamheden van de orde maken begrijpelijk, waarom er onder de monniken een verdeling is. Een monnik kan iemand zijn die alles verlaat om helemaal volgens de idealen van *Ramakrishna* en *Vivekānanda* te gaan leven, maar die niet in staat is om werkelijk als medewerker van een Mission Centre op te treden. In de *Ramakrishna Math* zijn er twee soorten monniken, waarvan de tweede groep de *swami's* zijn, die lid zijn van de orde en de Mission. De opleiding van deze *swami's* wordt gevormd door een jaar postulatuur, vervolgens wordt men gedurende acht jaar novice en student, *brahmacārin*. Daarna wordt men door de president van de *Ramakrishna Assosiatie* of de generale overste van de orde, als *sannyāsi* in de orde opgenomen.

5 8 4 2 De vorming tot *swami*

In de drie periodes van postulant, novice en *brahmacārin*, student, legt men zich allereerst toe op meer algemene kennis van de *Ramakrishna*-beweging, de belangrijkste personen en hun leer. In de tweede periode komt een intensievere kennismaking met de eigen literatuur van de orde, teksten als de *Bhagavadgītā* en de *Nārada-Bhakti-Sūtra*, een kolleksie van devotionele teksten, en tenslotte korte beschouwingen over andere godsdiensten. Nu wordt de kennis verdiept met uitvoeriger commentaren over leven en leer van *Ramakrishna* en *Vivekānanda*. Daar komt studie van de *Upaniṣad's* bij, wat betere kennis van sanskrit veronderstelt. Zo kan men tot werkelijke studie van klassieke *advaita*-teksten komen.

In de derde periode krijgt men een algemene cursus die een intensieve kennisname van *Sankara's* commentaren, logica en epistemologie betekent. Verder bestaat het algemeen program in studie van de geschiedenis van de wereld en van India en een intensiever contact met de natuurwetenschappen. Daarnaast bestaan speciale studierichtingen voor de predikers en de journalisten. Deze toekomstige *swami's* oriënteren zich dan in vergelijkende godsdienstwetenschap, filosofie, pedagogie, talen. Dit laatste kan naast sanskrit en zijn eigen taal een andere indische taal zijn of een andere vreemde taal dan engels, dat algemeen verondersteld wordt.

De opzet van dit studieprogramma onderstreept de doelstelling van de orde. Wel krijgt men de indruk dat deze opleiding zeer sterk bepaald wordt door *Vivekānanda's* interpretatie van de houding van *Ramakrishna* en van de klassieke traditie. Aan de *swami's* worden vrij hoge eisen gesteld en daarmee is ook een zeker niveau van kennis gegarandeerd, maar daar staat een zekere eenzijdigheid tegenover. Het dienstbetoon, *sevā*, zet duidelijk een stempel op de hele vorming van *swami's*. De studie konsentreert zich rond de *advaita-vedānta*-filosofie als het instrument bij uitstek om zicht te krijgen op alle problemen, godsdienstig en wereldlijk om vanuit de principes van deze leer de mensen bij te staan.

De orde neemt als leden ongetrouwde jongemannen aan, tussen de achttien en vijf en twintig jaar, voor afgestudeerden gaat de leeftijd tot dertig jaar. Er wordt een goede gezondheid verondersteld en een zekere basisopleiding. Gedurende een jaar wordt hij als postulant geaksepteerd, dan wordt beslist of men hem tot de volgende fase als novice zal toelaten. Bij de perioden die aangegeven worden, gaat het altijd om een minimumtijd, de verantwoordelijke *swami* kan beslissen hoeveel langer de probatietijd kan duren overeenkomstig de tradities van alle hindoeïstiese ordes. Daarna wordt men vier jaar als novice verder opgeleid in een erkend centrum, waar bevoegde *swami's* aanwezig zijn, die ook voor de opleiding kunnen zorgen. Vervolgens wordt men toegelaten als student en daartoe wordt men officieel geïnstalleerd door de generale overste, de enige in de orde, die daartoe bevoegd is. Vervolgens komen de laatste vier jaar als *brahmacārin*, waarna men door de president of algemene overste van de orde als *sannyāsi* in de orde opgenomen wordt.

In dit schema van de opleiding heeft *Vivekānanda* een vernieuwing aangebracht. In de tijd van de opleiding heeft men zich van zeer weinig zaken te onthouden en op vrijwillige basis doet de jonge monnik van steeds meer zaken afstand. *Vivekānanda* hoopt daarmee een geleidelijke overgang te bereiken, waarbij dan de toenemende religieuze ascese helemaal op basis van vrijwilligheid gebeurt. Maar deze vernieuwing heeft ook nadelen, omdat het in de betrekkingen tussen ouderen en jongeren een zekere spanning kan oproepen, zeker wanneer deze gevoed wordt door een klein-zielige trots van de oudere monniken.

De installatieritus van de *brahmacārin* wordt gevierd als de klassieke *dīkṣā*, waardoor men in de eerste *aśrama* opgenomen wordt. Men ontvangt van de overste de *mantra*, de spreuk, die men geheim moet houden en die men ter overweging ontvangt. Pas als men zelf iemand als *brahmacārin* installeert, is het geoorloofd om de *mantra* door te geven. De kleren van de student worden bij dit ritueel overhandigd. Deze bestaan uit een lendendoek, een hemd met lange mouwen en een *dhōti*, een lange doek die vanaf het midden tot aan de voeten reikt, alle drie wit van kleur. Ten opzichte van de klassieke klederdracht is hier een verschil omdat het hemd met de mouwen genaaid is, terwijl de orthodoxe kleding geen naaiwerk mag zijn. Daar bestaat de klederdracht uit drie lappen stof. De kleur van de kleding is dan natuurlijk oranje, zoals dit ook bij de *swami's* is. Het hoofd wordt kaal geschoren en alleen een plukje haar op de kruin blijft staan. Bij de opname als *sannyāsi* wordt deze pluk weggeschoren. Daarna kan men de klassieke gebruiken volgen om alles kaal te scheren of om het haar te laten groeien.

Is men eenmaal *swami*, dan kan men in verschillende centra ingezet worden om aan het verschillend dienstwerk deel te nemen. Hier treedt een komplikatie op in de verhouding tussen *sevā*, dienst, en het thuisloos bestaan. Immers de werken vragen om een zekere continuïteit en derhalve zal men de *swami's* gedurende een zekere periode aan een bepaald centrum moeten binden. Hier komt een specifieke nuanse die *Vivekānanda* op het trekken of zwerven heeft aangebracht. De *swami* moet steeds bereid zijn om ander dienstwerk te verrichten. Zo zal hij nu eens in een cultureel centrum werken, dan in een ziekenhuis. De *sannyāsi* moet bereid zijn om mentaal te trekken en daarin moet hij onverschillig staan ten opzichte van het soort dienstwerk dat hij verricht. Gewoonlijk zal men de eenvoudiger werkzaamheden in de handen van novicen en studenten laten en de functies die meer ervaring en inzicht en kennis vereisen, aan de gevormde *swami's* overlaten.

Deze interpretatie van het thuisloos bestaan wordt door de leden van de oudere ordes met argwaan bekeken. In de richtlijnen van de oudere ordes en de *sannyāsi's* wordt dit thuisloos bestaan verwerkelijkt door te blijven trekken. De thuislozen hebben geen vaste woonstede meer, de regels verbieden hem lang op een plaats te blijven. Gewoonlijk is dit slechts een aantal dagen met uitzondering van de regenperiode waarin men langer op een plaats verblijven kan. De leden van de *Ramakrishna Mission* kunnen vanwege het dienstwerk langer op dezelfde plaats blijven, waaruit de mogelijkheid tot een grotere continuïteit in de werkzaamheden kan voortvloeien. De monniken kunnen op deze wijze eveneens de kernen van de centra van dienstbetoon worden.

Rond de centra zijn leken die de *swami's* helpen met raad en daad. Onder hen zijn leden van de Associatie, die het volwaardig lidmaatschap van de *Ramakrishna Movement* hebben. Deze volwaardige leden kiezen het bestuur van de hele associatie dat alleen uit monniken bestaat, maar die voor verschillende speciale zaken het advies van de leken inwinnen. Het bestuur van de *Math* en *Mission* is hetzelfde als het bestuur van de *Math* alleen, maar de orde en de *Mission* blijven twee onafhankelijke instituten. De leden van het ene stichtingsbestuur vormen ook het bestuur van de tweede stichting.

Ieder jaar wordt er een algemene vergadering uitgeschreven. Vijftig leden kunnen ook opgeroepen tot een algemene vergadering. Wanneer het bestuur daar niet binnen vijf maanden aan voldaan heeft, kan deze groep zelf de vergadering uitschrijven. De vergadering kiest de monniken die het bestuur gaan vormen, waarna deze monniken onderling uitmaken wie generale overste, sekretaris, penningmeester of ekonoom worden. Het algemeen bestuur kan inspecteurs of visitatoren rondsturen om het geestelijk klimaat van verschillende kloosters en centra te onderzoeken. Konsekvent hierbij aansluitend heeft dit bestuur, in de persoon van de generale overste, de macht, jurisdictie, om een *swami* uit de orde en uit de *Mission* te verwijderen.

In de dagorde van de verschillende kloosters is een zekere variatie mogelijk, maar wij proberen hier in grote lijn het dagelijks program weer te geven. Rond vijf uur staat de monnik op (dat is soms ook wel om half vier, waarmee de andere tijden ook verschuiven) en hij maakt met gevouwen handen een buiging ter ere van de *guru*. Daarna neemt de monnik een bad, het liefst in stromend water, zoals een rivier, maar de *swami* volstaat met de indiese wijze van douchen. Men laat uit een kan water over

zijn lichaam lopen en tijdens dit baden prevelt men de *mantra*. Daarna trekt men schone kleren aan, want de monnik bezit twee stel kleren, zodat hij iedere dag van kleren kan verwisselen.

Na het bad keert de monnik naar zijn cel terug en gaat in de juiste houding, *āsana*, zitten om tot de meditatie over te gaan. Geleidelijk moet men de kunst ontwikkelen om in de klassieke meditatiehouding zonder enige moeite twee uur achtereen te kunnen mediteren. In deze orde volgt men over het algemeen de methode zoals die door *Patañjali* een tweeduizend jaar geleden beschreven is, de oude en systematische *yoga*, maar overeenkomstig de woorden van *Vivekānanda* zou het ideaal zijn, wanneer iedereen zijn eigen methode zou hebben. De *swami's* vermijden meestal ekstreme praktijken en proberen een gezonde middenweg te bewandelen, waarvan de *yoga* van *Patañjali* een voorbeeld is.

Rond zeven uur komen de monniken samen in de grote hal voor het ontbijt. Hierin lijkt het leven van de *swami* meer op dat van de gewone indiër, want de meeste andere monniken volstaan met één maaltijd per dag. Daarna is er gelegenheid om de krant te lezen. Omtrent acht uur beginnen de werkzaamheden van de monnik, dat is de dienst, die men bewijst ter ere van *Ramakrishna* en zijn idealen, maar dat kan zeer prakties werk zijn, als onderwijs, tuinieren, verplegen, werken in de drukkerij, waar de tijdschriften van de *Mission* worden uitgegeven, of werken in de bibliotheken van de centra. Omstreeks half tien begint de les voor de leden van de kommunauteit, die dat nodig hebben. Er worden commentaren op klassieke teksten gegeven. Dit gebeurt op de typies indiese wijze: de uitleg gebeurt mondeling, na het aanhalen van klassieke commentaren op één tekst. De instruktork moet zijn eigen visie altijd aan een klassieke tekst verbinden, waarbij vrijwel alle mogelijke theorieën gedoseerd kunnen worden, als ze maar aan een kanonieke tekst gekoppeld worden.

Om twaalf uur wordt er geluncht en de monniken gaan daarvoor naar de grote hal en gaan daar in rijen zitten zodat het eten gemakkelijk op de schotels of bladeren van de bananenboom kan worden uitgedeeld. Bij het begin van de maaltijd wordt een hymne, ontleend aan de *Bhagavadgītā*, gezongen. Het voedsel is natuurlijk vegetarisch, maar de bengalse monniken kunnen er soms vis bij eten, omdat de voorschriften in Bengalen vis en ei voor de brahmanen toestaan. Na de lunch volgt de rustpauze, waarbij de monniken eigenlijk niet slapen, maar in een zekere rust de *mantra* herhalen. Tussen twee en vier uur is er weer werk te doen of volgen er weer lessen voor de studenten en monniken die nog een opleiding nodig hebben. Tot vijf uur besteed men de tijd aan kleine karweitjes, als schoonmaak, wassen van kleren. Om vijf uur is er gelegenheid om thee te drinken waarna de monniken tot zeven uur aan zichzelf overgelaten zijn.

Rond zeven uur keert men naar zijn cel terug voor meditatie, want dat is ongeveer de tijd van zonsondergang. Zonsopgang en zonsondergang zijn in de traditionele opvatting de beste tijden voor meditatie. Aan het begin of het einde van deze meditatie kan de gemeenschappelijke *bhajan* staan voor monniken én leken in de *mandir*, tempelhal. Dit gebeurt vooral op de feestdagen die door de orde gevierd worden. Daarna volgt het souper, dat op dezelfde wijze verloopt als de lunch. Als dagsluiting blijft men gezamenlijk in deze grote zaal om naar lezingen uit de geschriften van de orde zelf te luisteren, zoals de boodschap van *Ramakrishna*, de werken van *Vivekānanda*.

Deze lezing wordt afgesloten met een vrije discussie. Bij deze gesprekken gebruiken de monniken een jargon dat in kleine variatie door alle monniken gebruikt

kan worden. Het gaat om een soort gesanskritiseerd taalgebruik, dat aan het spreken een archaïese klank geeft. Dit wordt niet alleen onderstreept door rytme en intonatie, maar ook door andere spelregels. Bepaalde onderwerpen zijn voor een monnik taboe, zoals welvaart, maar dan kan men er toch over spreken door de toename van de welvaart af te keuren; het laatste is immers de monnik eigen om ook in woorden duidelijk te maken dat hij afziet van welvaart, rijkdom. Zo mogen de monniken niet spreken over technische verworvenheden, want dat leidt tot materialisme. De atoombom vormt toch een punt van discussie, omdat men deze bom kan verbinden met de beschrijving van de wapens van de goden, en met *Mahābhārata* en de *Rāmāyaṇa*, waarin oorlogsverhalen voorkomen.

Rond half elf is deze dag afgelopen en gaat men slapen. In deze samenvatting lag de nadruk op het leven van de monnik, zoals het er meer naar buiten gericht uitziet. De *swami's* die de leiders van de Mission Centra kunnen zijn, die in staat zijn zelfstandig discussies te voeren met alle mensen die een beroep doen op hun diensten, hebben vanuit de orde de volmacht om te preken en les te geven aan leken. Het hoogtepunt van de uitoefening van zijn functie is voor de *swami* mensen te introduceren in de principes van de *kevalādvaita*, in de *advaita-vedānta*-filosofie, zoals die door *Vivekānanda* is uiteengezet. De *swami's* treden veelal op om juist deze levensbeschouwing te verkondigen. Sommigen van de oudere *swami's* hebben de volmacht om nieuwe leden van de Mission te vormen en als volwaardig lid van de Movement aan te nemen.

Noteren we tenslotte twee moeilijkheden waarvoor de *Ramakrishna orde* nu staat. Op de eerste plaats is dat het teruglopen van de aanwas van nieuwe leden. Op de tweede plaats komt de algemene tendens onder de *swami's* zich meer op de *sādhana*, de geestelijke leer, toe te leggen, dan op wetenschap in de meer ruime zin van het woord. De aandacht gaat meer uit naar de zielzorg dan naar het brede veld van de ontmoeting – op wetenschappelijke basis – van godsdiensten en wereld.³²⁹⁾

5.8.5. Spiritualiteit

De orde is in zijn geheel bepaald door *Swami Vivekānanda*, diens visie en organisatie-talent. *Vivekānanda* meende de intuïtie van *Śrī Ramakrishna* het best door de *kevalādvaita*, de principes van de *advaita-vedānta*-filosofie, te kunnen uitleggen. *Swami Vivekānanda* vond daarin voor zijn monniken het model om werkelijk het thuisloos bestaan te realiseren. De monniken hadden zo een doktrien die hen in staat stelde overal heen te gaan, zelfs tot buiten India, zonder ook maar een moment die visie te moeten opgeven, zonder zelfs het hindoeïstiese karakter te hoeven verliezen. Voegt *Vivekānanda* daar als ideaal de prediking aan toe dan ligt dat in de lijn van de klassieke traditie.

Vanuit de intuïtie van *Ramakrishna* moesten de monniken echter de dialoog met alle godsdienstige mensen kunnen aangaan. *Vivekānanda* vertaalt dit met *sevā*, dienst. Maar hier staat de *Bhagavadgītā* op de achtergrond; de dienst wordt vooral dienst die aan anderen bewezen wordt, zonder dat men er zelf aan gehecht of gebonden is. Door de dienstverlening helpt men zelfs de mensen hun eigen geloofs-overtuiging beter en zinvoller dan voorheen te beleven. Daarom strekt het dienst-betoon zich uit van hulp bij honger, via het wetenschappelijk onderwijs tot het voorgaan in godsdienstige vieringen. *Vivekānanda* heeft om dit mogelijk te maken het trekken van de thuislozen op een nieuwe manier vertaald: als geestelijk trekken,

het komt er niet op aan wat men doet, men doet presies dat wat de medemens vraagt of nodig heeft om zijn doel – en dat is ook het realiseren van god – te bereiken

5 8 6 Samenvatting

De *Ramakrishna Movement* hielp ons als laatste groep het hindoeïstiese ordesleven vanuit een ons histories bekende achtergrond te verstaan. We besteedden in het begin van deze paragraaf veel aandacht aan de persoon van *Ramakrishna* en *Vivekānanda*, omdat we hier duidelijk het verschil tussen de *guru* en zijn *ashram* en de stichter van een orde naar voren konden halen.

De hele situatie rond de tempel van de 'Heer van het zuiden' zouden wij als een voorbeeld van een *ashram* willen zien, ook al wil *Ramakrishna* zich geen *guru* laten noemen. Hij weigert deze titel omdat hij alle banden met de wereld verbroken heeft, maar toch wordt hij spontaan als *guru* door een groep mensen aanvaard. *Ramakrishna* heeft een visie en bezit een ervaring, welke hem volgens de beste tradities van het hindoeïsme in staat stellen leerlingen te leiden. Werkelijke wijsheid is vruchtbaar en bruikbaar voor de toehoorders. Velen komen uit Calcutta *Ramakrishna* opzoeken om antwoord te vinden op hun vragen. *Ramakrishna* probeert daar vanuit zijn visie en ervaring antwoord op te geven. *Ramakrishna* wekt de indruk van een uitermate vroom hindoe die, als hindoe, geen moeilijkheden heeft met andere godsdiensten. *Ramakrishna* representeert – al is hijzelf brahmaan – de *guru* zoals deze uit het substratum naar voren komt.

Vivekānanda heeft zijn rol opgevat als een ordestitel die een konsept ontwerpt voor thuislozen om de idealen van *Ramakrishna* uit te dragen. Daarom geeft hij voor zijn monniken een eigen interpretatie, die enerzijds een beperking van de oorspronkelijke intuïtie kan zijn, maar het thuislozen anderzijds mogelijk maakt de visie van *Ramakrishna* uit te dragen zonder dat de monniken helemaal buiten het hindoeïsme gaan staan en zo een aparte sekte of godsdienst gaan vormen.

Zo staan de twee figuren duidelijk tegenover elkaar. De elementen die de monniken van de eerste gemeente rond *Ramakrishna* meenemen, worden door hen beschouwd als dienst aan de mens, die god wil realiseren. Vervolgens blijven de *swami's* natuurlijk erkennen dat *Ramakrishna* de oorsprong is van hun spiritualiteit, dat er een soort suksessie, *paramparā*, is van *Ramakrishna* af over *Swami Vivekānanda*. Tegelijk krijgt *Ramakrishna* toch een andere funktie als heilige en wellicht als *avatāra* of afdaling van god, waar *Vivekānanda* duidelijk in de lijn van de stichter van de orde en de hele *Movement* blijft staan. Er bestaat een zekere continuïteit, maar voor de monniken is er een leerstellige verandering gekomen en een nieuw konsept om als thuisloze te kunnen leven.

Als kritiek zou men de vraag kunnen stellen of *Vivekānanda Ramakrishna* helemaal recht doet. Wanneer *Vivekānanda* zijn ordesideaal theoretisch helemaal uitwerkt, kan men dit als een uitleg van *Ramakrishna's* visie aksepteren en presies als spiritualiteit voor de monniken. *Vivekānanda* maakt echter de indruk verder te gaan en zijn theorie als gelijk aan de intuïtie van *Ramakrishna* te zien. Dan zal hij zeer moeilijk het typisch hindoeïstiese karakter kunnen blijven handhaven van de oplossing zoals *Ramakrishna* die zelf gaf. *Ramakrishna* had geen enkele behoefte alles te ordenen volgens bepaalde prinsiepes, hij stapte met alle vrijheid in de tempel van de wereldgodsdiensten rond en ervoer alles als even mooi en goed.

Vivekānanda heeft echter niet helemaal ongelijk wanneer hij toch met zijn interpretatie komt. Het centrale woord voor *Ramakrishna* is god realiseren. Ook al maakt *Ramakrishna* eerder de indruk van een *bhakta*, een devotionele hindoe, dan van een man van de *jñānamārga*, de weg van de strikte studie, toch is hij overtuigd dat men door zich over te geven er werkelijk komen kan. Of om het anders te formuleren: wat hijzelf ervoer, daarvan zegt hij dat iedereen dat kán en zo sluit hij toch aan bij de grondgedachte van de *advaita*-leer. Hier raken we de fundamentele kritiek die men op deze gedachte van *Ramakrishna* kan hebben, namelijk of hij de andere godsdiensten, vooral christendom en islam, werkelijk recht doet. Hier komen we op een moeilijkheid die zeer fundamenteel is, maar die ons buiten het gezichtsveld van het hindoeïsme brengt.

Ramakrishna baseert zijn intuïtie op zijn eigen ervaring met de verschillende hindoeïstiese stromingen en later bevestigt hij deze met de beleving van andere godsdiensten. Ziet *Ramakrishna* deze ervaringen als voortvloeiend uit één prinsiep dan heeft *Vivekānanda* gelijk om dit prinsiep met *Śaṅkara's* filosofie te benaderen.

Er wordt een tegenspraak gesuggereerd tussen *Ramakrishna* en *Vivekānanda* door te stellen dat *Ramakrishna* niet van één prinsiep uitgaat dat in de verschillende godsdiensten gestalte krijgt, maar dat hij alle wegen als gelijkwaardig beschouwt. Dit laatste vinden we ook bij *Vivekānanda* terug wanneer hij de wens uitspreekt dat alle monniken ieder hun eigen weg zouden moeten vinden. Er is dan toch verschil tussen *Ramakrishna* en *Vivekānanda*, omdat de eerste zijn latere ervaringen allemaal toetst aan de eerste: zijn eenwording met de godin *Kālī*. Dit geeft aan *Ramakrishna's* levensbeschrijving een boeiende directheid, welke verdwijnt wanneer *Vivekānanda* er de prinsiepes van *Śaṅkara* voor in de plaats stelt. Zijn contact met de levende werkelijkheid bewaart *Vivekānanda* door te verwijzen naar *Ramakrishna* zelf, van wie de afbeeldingen in de tempels van de orde staan als afbeelding van de konkretisatie van het algemeen prinsiep in vlees en bloed. Op deze wijze keert men toch weer terug naar de eerste opvatting, dat *Vivekānanda* in *Ramakrishna* de verwerkelijking in vlees en bloed gezien heeft van zijn filosofiese prinsiepes die de laatste werkelijkheid raken.

In een ander opzicht heeft *Vivekānanda* wel duidelijk een nieuwe stap gezet. Zijn uitleg van de *sevā*, dienst, gaat veel verder dan de prediking van *Ramakrishna* zelf. *Ramakrishna* handelt in deze als de *guru* uit het hindoeïsme, hij maakt zijn wijsheid vruchtbaar voor anderen. Dat is de reden waarom hij niet stopt met de prediking. *Vivekānanda* kan wel bij deze aanzet van *Ramakrishna* aansluiten, maar de tweede doelstelling van de *Movement* gaat in een geheel andere richting van dienstbetoon, het gaat van een andere veronderstelling uit. *Vivekānanda* haalt hier elementen in het hindoeïsme naar voren die vrijwel onbekend waren aan de hindoes, maar hij doet dit met een beroep op de hindoeïstiese traditie en zijn leermeester. *Vivekānanda* ziet in de klassieke teksten opeens nieuwe mogelijkheden, die men vóór hem niet gezien had.

Swami Vivekānanda heeft op deze wijze een concept ontworpen dat zijn plaats vindt binnen het kader van het hindoeïsme. Bij de dienst heeft hij de nadruk gelegd op een levensbeschouwing die de monniken in staat stelt een leefbare combinatie te leggen tussen meditatie en aktiviteit. De orde als ontwerp van thuisloos bestaan past ondanks alle vragen in de skala van de verschillende ordestradities. *Vivekānanda* heeft de welwillendheid nadrukkelijk in dienst vertaald, dat wil zeggen dat hij in zijn *ahimsā*, geweldloosheid, zo ver gaat, dat hij er op uit trekt om de noden van de

mensen op te vangen. Deze bereidheid om de mensen te helpen wordt het teken van werkelijk thuisloos zijn, van onbaatzuchtig kunnen en moeten handelen, omdat men aan niets in deze wereld gebonden is. De levensbeschouwing en het ordesideaal van *Vivekānanda* helpt hen juist zo te leven en daarmee is het hindoeïsme een nieuwe spiritualiteit rijker geworden.

5.8.7. *Swami Vivekānanda* en het westen

In onze beschouwing over de *Ramakrishna Movement* hebben wij nadrukkelijk onderstreept dat de Movement een hindoeïstiese beweging is. Daar staat tegenover dat men de orde vaak als een kopie van de westerse missionaire instituten ziet. Daarom hebben we die momenten in de geschiedenis van het ontstaan van deze beweging vermeld, waar sprake zou kunnen zijn van rechtstreekse beïnvloeding door het westen en ook door het christendom. Tegen onze beschrijving zijn deze gegevens een bezwaar omdat daar duidelijk wordt dat India in zijn geheel door de konfrontatie met het westen geraakt was.

Hoe groot is die beïnvloeding geweest en waaruit bestaat zij, welke zogenaamde verrijking betekende de konfrontatie met het westen voor India in de gestalte van *Swami Vivekānanda*? Ten opzichte van *Ramakrishna* lijkt dit een vooruitgang wanneer wij de werken van de instituten zien, de inzet van de Orde voor de ontwikkeling van India, maar in zijn theoretische uiteenzettingen is *Vivekānanda* arm vergeleken bij de directheid van zijn leermeester.

In dit laatste gegeven ligt onze reden de nadruk te leggen op het hindoeïstiese karakter omdat dan niet alleen *Vivekānanda's* geschriften ter sprake komen, maar ook zijn leven als monnik geïnspireerd door *Ramakrishna*. De theoretische verantwoording van *Vivekānanda* tegenover het westen blijft vooral steken in abstracte verklaringen, terwijl de levende beweging een duidelijk hindoeïsties leefpatroon heeft waarin gebruiken uit het leven van alle dag terugkeren.

Vivekānanda achtte het westen niet geschikt voor een konfrontatie met personen als *Ramakrishna* en daarom wijst hij alleen naar abstracte prinsiepes. Hijzelf wordt echter in zijn optreden bewogen door de persoonlijkheid van *Ramakrishna*. Deze laatste beweegredenen klinken in het westen niet door en daarom komt ook zijn argumentatie voor de dienst niet over. De *sevā* staat helemaal in dienst van het realiseren van god door de mens. Dit is de opgave voor de indiese mens en *Ramakrishna* is daar het voorbeeld bij uitstek van. Pas als wij *Swami Vivekānanda* werkelijk als hindoe kunnen zien, dan kunnen wij de afstand gaan zien die er nog steeds tussen de godsdiensten is. Wij zouden hier voorlopig alleen willen stellen dat het westen *Vivekānanda* aanleiding bood om een aantal klassieke elementen opnieuw te bezien en te verantwoorden. Het onderstrepen van het hindoeïstiese karakter van deze beweging geeft een betere basis om de Orde in zijn totaliteit te verstaan.

De rechtvaardiging van onze stelling vinden wij uiteindelijk in het feit dat veel auteurs weliswaar spreken over westerse beïnvloeding maar nergens naar konkrete factoren wijzen om de invloed van het westen op de spiritualiteit aan te tonen. Theoreties gezien werd *Vivekānanda* naast zijn college-opleiding door indiërs beïnvloed, in het leven van alle dag neemt het westen slechts een vage positie in. *Vivekānanda* heeft daarentegen sterk meegewerkt aan het zelfbewustzijn van India als natie zonder zelf direct nationalist te zijn. *Vivekānanda* is allereerst een man van

de konfrontatie die daarom zocht naar een revival van het hindoeïsme, waarvan hij aannam dat een waarschatige beleving van deze godsdienst een werkelijke bijdrage ter oplossing van de noden van India en de wereld zou betekenen.

6. TERUGBLIK OP DE INDIESE THUISLOZE

De dialoog tussen wereldverzaker en wereldbeheerser draagt de kenmerken van de ontwikkeling van de geschiedenis, waarbij in de indiese godsdienst de continuïteit sterker is dan de verandering. Daarom spreken wij bij de verandering liever over materiële dan formele veranderingen. De spanning tussen de sektor van het thuisloos bestaan en de samenleving heeft India opengesteld voor nieuwe vindingen, waarin de karakteristiek van het thuisloos bestaan naar voren komt. Niet het religieuze leven zelf is de nieuwe uitdrukkingsvorm van het godsdienstig leven, maar het uiteengaan van thuislozen en de godsdienstige samenleving maakt de polymorfe structuur rijp voor wijzigingen. Als kontrastructuur maakt het religieuze leven een noodzakelijk deel uit van de indiese polymorfe structuren.

6.1. De thuisloze als uitzondering

Hier komt de paradoxs van het thuisloos bestaan te voorschijn, want de religieus blijft de uitzondering. In de indiese kontekst valt dit het meest op in de alleengang van de thuislozen, want zij gaan hun eigen weg en dat staat helemaal in tegenstelling tot de traditionele samenleving, waarin alles en iedereen bepaald wordt door zijn betrekkingen tot de omgeving. In feite is iedere mens een knooppunt van relaties, wat in het kastensysteem – in positieve en negatieve zin – naar voren komt. Simplifiserend kunnen we zeggen dat iedere indiër ergens op coördinaten staat, die het resultaat zijn van de verdeling van de samenleving naar kleur en leeftijd. Dit is natuurlijk een sterke vereenvoudiging, maar geeft wel het stramien aan, dat lokaal steeds weer anders gerealiseerd wordt.

Gaat de thuisloze zijn eigen weg, dan komt in zijn leven de alleengang die in de samenleving bijna niet bestaat, op de voorgrond. De eenling treedt naar voren in de klassieke wetgeving waar de *sannyāsi* getekend wordt. Meteen dienen we hier aan te tekenen, dat in diezelfde tekst ook sprake is van zekere groepsvorming. De thuisloze blijkt in de praktijk niet alleen als eenling te leven; het groepsverband speelt een rol, waar de brahmaanse wetgeving een antwoord op moet vinden. De sannyasi staat vooral in gesprek met de traditionele samenleving, die de klassieke wetgeving onderhoudt. Als zodanig is de thuisloze als gesprekspartner aanvaard en wordt – ogenschijnlijk zonder enig intern verband – een kontrastructuur.

6.2. Het thuisloos bestaan als instituut

Als kontrastructuur treden tegelijk andere groepen op, die hun oorsprong in de minst gebrahammiseerde gebieden vonden. Het zijn de thuislozen die zich in hun uiterlijke gedragingen aansluiten bij de asceten die zich rond de tempels centreren en die veelvuldig in groepen opereren. De oudste sporen van deze religieuze bewegingen

gaan terug op een overlevering die in ouderdom de klassieke traditie evenaren kan. De boeddhistiese en jainistiese monniken kunnen op een zeer oud verleden terugkijken, dat een aantal andere elementen of beter een andere combinatie van gegevens met zich heeft meegebracht. Bij de onduidelijkheid over de structuren in het Gangesbekken kunnen we terecht de vraag stellen of de kontrastructuur hier niet een aanwijzing geeft over de samenleving, waaruit de *Boeddha* en de *Jina* voortkomen.

Deze laatste vormen van thuisloos bestaan hebben nauw contact met de asceten, hetgeen uit de regels blijkt. Men aanvaardt van monniken als heel gewoon dat zij over buitengewone machten zouden beschikken, maar de regel staat niet toe dat er over gesproken wordt. De regel stelt de grenservaring en de bevrijdende beleving daarvan centraal. Om een gezond samenspel tussen de monniken mogelijk te maken, gebruiken de stichters structuren die niet helemaal de klassieke brahmaanse zijn, waarin de stem van de eenling wel geldt, maar door middel van stemmen besloten wordt of kritiek van onderaf mogelijk is. Toch klinkt de alleengang door in de anachoreet die het boeddhisme blijft respekteren, en in de laatste alleengang van de jainistiese monnik de dood in. Binnen de totaliteit die India vormt, heeft zich het thuisloos bestaan uitgekristalliseerd als een eigen gestalte. Binnen de klassieke wetgeving is iets van deze groepsvorming doorgedrongen en binnen de groepsregel blijft de waardering bestaan voor de monnik die alleen zijn weg wil gaan.

De konfrontatie tussen de verschillende vormen van thuisloos bestaan leidt tot de duidelijke afbakening van het religieuze leven als marginaal bestaan. Langs de weg van de onderlinge discussies is de paradoxs van het instituut van de uitzondering tot duidelijkheid gekomen en in India is dit de vierde sektor geworden die onderscheiden is van de andere drie, vooral de sektor van het sociale leven en die van de tempel, waarbij de asceten en magiërs hun plaats hebben in de laatste. Binnen de indiese kontekst spelen de dood en het kerkhof of krematorium een belangrijke rol in de plaatsbepaling van het religieuze leven, als grens en onherbergzaamheid bij uitstek. De indiese samenleving biedt het thuisloos bestaan een ruimte, waar het religieuze leven zich vrij ontplooiën kan en van daaruit zelfs andere plaatsen opzoeken. De polymorfe structuur biedt de thuislozen de kans om een werkelijke kontrastructuur te vormen.

6.3. Het thuisloos bestaan in histories perspectief

De eerste weg die de thuislozen gaan bewandelen, is die van de ascese, waarbij men zich van de vediese riten terugtrekt om langs een andere weg het doel van de hele polymorfe structuur, het heil of de bevrijding, te bereiken. De thuislozen distanssiëren zich allereerst van de offerritus waardoor de nadruk komt te vallen op het niet-doden, de geweldloosheid. Dit is de reactie van de thuislozen op de godsdienstige samenleving. Om zeer praktische redenen bieden deze monniken aan leken een nieuwe kans. Zijn de thuislozen als heilige mensen erkend, dan is hier een niet zo kostbare weg mogelijk om het heil te bereiken en vervolgens kunnen de leken ook door steun aan de religieuzen te geven hun aandeel in het heil verwerven.

De tegenspraak wordt duidelijk in de positie van de brahmaanse *sannyāsi*, die als brahmaan eigenlijk aan de offerritus zou moeten deelnemen, maar daarvan ontslagen is. De *sannyāsi* hoeft niet te partisipieren aan de offerritus én het huiselijk vuur niet meer brandend te houden. Zo ontstaan twee groepen thuislozen: de eerste groep

wordt gevormd door de monniken met een eigen leer en regel, de tweede groep vormen de door de brahmaanse traditie aanvaarde *sannyāsi's*.

Het zich onttrekken aan de vediese riten heeft aan de *sannyāsi's* van brahmaanse origine de geweldloosheid meegegeven, die daar zelfs tot radikaler vegetarisme leidde dan in de oude monniksregel van *Boeddha* of *Jina* stond aangegeven. De wereldverzaker begint zijn overwicht op de wereldbeheersers te tonen doordat deze konkrete vorm van geweldloosheid tot huisregel van de brahmanen wordt. Deze dialoog leidt enerzijds tot de opening van de tempelkultus die het zonder bloedvergieten stellen kan, en anderzijds tot een verschuiving van de plaats van de wereldbeheersers in de samenleving. De brahmaan is als priester van de vediese riten de onderhouder van de wereldorde, maar zal nu een andere wijze moeten vinden om zijn functie als wereldbeheersers, als vertolker van de wereldorde gestalte te geven.

De indiese samenleving wordt bepaald door het nauw verweven stramen van wederzijdse betrekkingen, waar de monnik door zijn alleengang uitbreekt om werkelijk eenling te worden. Hier komt het dilemma van het thuisloos bestaan op een andere wijze aan de orde. De hele godsdienstige samenleving streeft naar verlossing en men meent deze weg naar het heil gevonden te hebben door ieder zijn plaats in de wereldorde te laten innemen. Dit betekent dat men er naar streeft om helemaal op te gaan in die wederzijdse betrekkingen, zichzelf daarin te verliezen. De thuisloze streeft daarentegen door zijn alleengang naar eenzaamheid en onafhankelijkheid; maar langs deze weg hoopt ook hij tot de bevrijding of verlossing te komen. De religieus kiest de alleengang die binnen de polymorfe structuur een belemmering vormt om tot heil te komen.

Op dit dilemma is een tweevoudig antwoord mogelijk om tot verlossing te komen, dat is de radikale vernietiging van de eenling of het opstijgen langs de treden van de offerhoogte van de geest. De zelfvernietiging als weg naar de bevrijding zien wij als ekstreem in de monniken die zich in Benares van de rotsen stortten. Deze gedachte keert terug bij de jainistische monnik die zich in de eenzaamheid terugtrekt om te sterven of bij *Boeddha* die door het aanvaarden van de dood ieder verlangen doodt. De *sannyāsi* heeft dit ideaal voor ogen, omdat zijn alleengang helemaal in het teken staat van de dood tegemoet gaan.

Het woord wereldverzaker komt hier het meest tot zijn recht, de *sannyāsi* trekt vrijwillig uit om te sterven. De klassieke wetgever heeft de wereldverzaker vooral op de grens van de dood aanvaard en van daaruit aan alle thuislozen de ruimte geboden, waar de religieuzen werkelijk marginaal kunnen leven. Dit is de plaats bij het schedeldak, waarbij in het midden gelaten wordt wat de andere wereld daarbuiten of daarboven is. De dood veroorzaakt binnen de indiese gedachtengang een duidelijke breuk met deze wereld en de enige ontsnappingsmogelijkheid – zij het tijdelijk – is de zielsverhuizing.

De thuisloze kiest de weg van de alleengang, hij gaat zijn eigen weg in de daartoe aangegeven ruimte. Aan de rand van de samenleving is de thuisloze op de eerste plaats zichzelf en niet een knooppunt van wederzijdse betrekkingen. De regels proberen deze werkelijkheid levendig te houden en vormen daarom presies een contra-structuur, omdat zij een sociale kode opstellen om de thuislozen hun eigen weg te laten gaan.

Tegenover de wereldbeheersers als representant van de wereldorde staat de wereldverzaker die onafhankelijk zijn eigen weg bewandelt naar het heil. In de konkreetheid van alle dag is dat de monnik die voorbijtrekt en als eenling een manifestatie is

van god tegenover de brahmaan als vertegenwoordiger van de gevestigde orde Naast de brahmaan die de wetten van de wereldorde kan uitleggen, staat de thuisloze die vanuit zijn grenssituatie dat onbaatzuchtige en wijze woord heeft Naast de wereldbeheersers die de wereldorde onderhoudt komt de wereldverzaker die zijn leven offert om zo de verlossing te bereiken Daarin wordt de uitzondering als heilig aanvaard, maar dat niet alleen

Als instituut biedt het thuisloos bestaan de indiese samenleving afzonderlijke heiligen. Dat opent opnieuw een mogelijkheid ten voordele van de tempelkultus Naast het afschaffen van de dierenoffers, naast de aalmoezen als offergave biedt de thuisloze een voorbeeld voor de goden in de tempel De thuisloze vertegenwoordigt de onbekende god, die in deze heilige mens toch iets met deze wereld te maken heeft, zoals een wolk toevallig voorbijrijft tussen hemel en aarde Zo kan naast de priesterlijke dienst voor het onderhoud van de wereldorde de afzonderlijke godheid naar voren komen De oude traditie van de beeldenverering kan op de voorgrond treden, zoals die ook in het boeddhisme of in het jainisme naar voren komt, in de orthodoxe traditie komen de goden en hun kultus op de plaats van de vediese offerhoogte Zo heeft de dialoog tussen thuisloze en samenleving deze materiële verandering mede mogelijk gemaakt

Deze situatie biedt een nieuwe mogelijkheid voor het thuisloos bestaan en dat zijn de devotionele bewegingen, die langs geestelijke weg opstijgen door hun toewijding Hiermee duiden we meteen het gebrek in de verdeling tussen spiritueel en devotieel aan, want de laatste weg is immers ook 'geestelijk', zij het minder systematisch dan de spirituele groepen

Als tussengroep is er de orde van *Sankara* die de studie van de *Veda's* als de weg naar de verlossing beschouwt Hij formeert enerzijds een sterke ordesstructuur, anderzijds legt hij sterk de nadruk op de brahmaanse wetgeving Bij *Sankara* rijst de vraag of alleen brahmanen monnik kunnen worden Sommige takken van de orde hebben zich aan deze interpretatie gehouden Andere laten daarentegen meer ruimte open voor lagere kasten *Sankara* heeft het klassieke *sannyāsi*-ideaal opnieuw getekend waarbij de spirituele groepen hem tot steun zijn geweest naast de brahmaanse wetgeving De regel heeft een werkelijk brahmaans thuisloos bestaan mogelijk gemaakt

Het gedrag van de monnik binnen de tempels wijst erop hoezeer de monnik model stond voor de beeldenkultus De monnik bewijst de beelden geen reverentie, integendeel hij zegent de beelden alswaer hij de gelijkwaardige of misschien wel de hogere manifestatie van god In de titels van de goden vinden we iets dergelijks terug, wanneer de hoogste titel voor god wordt de grote *yogin*, *mahayogin*, als uitdrukking voor de deus absconditus

De god *Śiva* als patroon van de thuislozen geeft daar de beste voorbeelden van In de schildering van *Śiva* zien we enerzijds de worsteling van het thuisloos bestaan om zich aan de ascetische bewegingen te onttrekken, anderzijds wordt de aandacht voor de god *Śiva* symptoom voor de voltrokken materiële verandering van het brahmanisme naar het hindoeïsme De kultus ter ere van *Śiva* in het symbool van de *linga* staat het dichtst bij de anikonische vediese traditie, maar is tegelijk evenzeer overgang en aanzet naar de beeldenkultus

De weg van de devotie bestaat in het zich toewijden aan de goden, maar dit veronderstelt de tempel en de godenkultus De devotionele monniken gaan op hun

wijze gebruik maken van de tempel, de beelden worden voor hen klank- en beeld-meditaties. Monniken kunnen immers niet partisipieren aan de rituelen in de tempel, omdat zij dan weer in het onderhouden betrokken worden, welke zij verlaten hebben. Het opstijgen van de rook van de vediese offerhoogte naar de hemel wordt hier vertaald in de vereniging van de mens met god dat wil eerst zeggen van de mensen met de konkrete godheid om daardoor de zegen van de vereniging van mens en god te bereiken.

Wij kunnen hier de vraag in het midden laten, waarin deze laatste vereniging tussen god en mens bestaat. Wel menen wij dat hier evenzeer sprake is van een materiele verandering als bij de overgang van de vediese offerhoogte naar de tempelkultus. Dat betekent dat het opgaan naar *brahman*, zoals de spekulatieve uiteenzetting van de *Upanisad's* dat aangeven, vertaald wordt in de vereniging van de mens met de godheid om de uiteindelijke vereniging te vinden. De grondgedachte blijft daarmee ongewijzigd, maar heeft een nieuwe vorm gekregen die de enkeling – ook zonder offerritus – toch de mogelijkheid biedt om zich met god te verenigen. Zo kan de tempelkultus enerzijds toch de rol van de vediese offerhoogte blijven spelen, als het in stand houden van de wereldorde door de tempelorde als beeld van de makro- en mikrokosmos te onderhouden en te bewaren. Anderzijds biedt de tempel de ruimte van de overweging om zich via de beeldmeditatie met god te verenigen.

De devotionele stromingen hebben naast de spirituele groepen hun plaats gevonden in de indiese geschiedenis van het thuisloos bestaan. De dialoog tussen thuisloze en samenleving blijkt een dialekties proces te zijn, waarbij de pluriformiteit van het verschijnsel opvalt. De traditionele weg, de spirituele en devotionele gestalten zijn varianten op een grondvorm, een oerfenomeen. In de kontrastructuren lezen we materiele veranderingen binnen de indiese geschiedenis af. In dit proces dat wij door de tijd heen kunnen volgen, dient het thuisloos bestaan zich steeds als kontrastructuur aan en dat wil zeggen dat een bepaalde structuur als model voor de regel genomen wordt. Uit de dialoog tussen kontrastructuur en samenleving ontstaat de open houding voor het nieuwe, dat ook een revival van de traditie kan zijn.

Binnen het hindoeïsme gaat deze ontwikkeling door met *Madhva*, die zich baseert op de klassieke regel enerzijds en van de andere kant de toewijding aan de god *Vishnu* toevoegt met de daarbij behorende epiese literatuur.

Aan *Śiva* wijdt zich *Basava* toe, waarbij een devotionele beweging zich tegen een spirituele stroming verzet. Deze laatste groep heeft zich vooral beperkt tot een gebied in India. Tot een streek en vooral tot een bepaalde sociale groepering heeft zich ook *Kabir* beperkt.

Kabir heeft voor zijn regel het model van de gilde en voor zijn filosofie kan hij gebruik maken van de ontmoeting met de islam. Zo verduidelijkt hij de bedoeling van de weg van de devotie, omdat hij een weg gevonden heeft waarop de godenbeelden niet belangrijk zijn. Toch blijft hij de devotie als de belangrijkste weg beschouwen, maar hij kan de betekenis van de toewijding van monniken aan de goden beter toelichten.

In deze ontwikkeling komt tenslotte *Vivekānanda* die uitgaat van de ervaring van *Ramakrishna*, dat betekent langs deze weg van de ontmoeting met andere grote godsdiensten. Sluit *Vivekānanda* zich enerzijds bij de intuïtie van *Ramakrishna* aan, anderzijds toont hij zich leerling van *Śankara* in zijn regel en filosofie. *Vivekānanda* heeft in zijn visie een ruime plaats aan de andere wegen binnen het hindoeïsme gegeven. Om het geheel van het hindoeïsme te kunnen verdedigen heeft hij de

verschillende stromingen gesystematiseerd en stelt daarbij zijn eigen filosofiese school als hoogtepunt en van het hindoeïsties denken en van alle godsdienstigheid in het algemeen. Uit dit laatste leidt hij toch weer een bijzondere betekenis van het hindoeïsme voor de wereld af en blijft aldus bewust binnen het hindoeïsties kader

6.4. Het thuisloos bestaan als kontrastructuur

In de regels zien wij een ontwikkeling, die past bij het thuisloos bestaan als kontrastructuur. De spirituele stromingen negeren de *Veda's* als enige weg en relativiseren de maatschappelijke structuur door deze intern op te heffen. De klassieke *sannuāsi's* beschouwen de studie van de *Veda's* juist als de weg om werkelijk op te stijgen en de rand van de samenleving te bereiken. De revival-bewegingen verdedigen hetzelfde principe, maar zullen een ander criterium voor de studie aanleggen. De devotionele bewegingen centreren zich vooral rond de dienst aan de goden en aan de mensen, maar dit laatste alleen als teken of bewijs van hun toewijding aan god. In deze laatste betekenis kan *Vivekānanda* de dienst in zijn regel opnemen, dienst als dienstwerk en prediking.

Het thuisloos bestaan blijkt een pluriform verschijnsel te zijn waarbij twee elementen een belangrijke rol spelen. Het eerste gegeven is de ervaring die zijn neerslag vindt in de leer, en het tweede is de regel die het gedrag van de religieuzen ten opzichte van de wereld en elkaar bepaalt. In de ervaring speelt de bereidheid tot de dood een grote rol, en wel als teken van het wegtrekken uit deze wereld wordt de nabijheid met de dood gewaardeerd.

De regel dient om de ruimte, waarin deze ervaring groeien kan, af te bakenen tegenover de wereld om de thuisloze in zijn marginaal bestaan te beschermen. De oorspronkelijkheid van de stichter blijkt in het historiese proces niet zo groot als het wel lijkt. De stichter vormt zijn spiritualiteit als kontrastructuur precies uit de bestaande gegevens en in de mate dat het hem lukt een compromisloze gestalte van het thuisloos bestaan te formeren, in die mate zal de spiritualiteit levensvatbaar zijn. Zo zien we een stroom van pogingen in ieder tijdsgewricht ontstaan, maar enkele blijken werkelijk vitaal te zijn en hun eigen tijd te overleven, wat voor de tijdgenoten niet even duidelijk is.

Binnen de indiese context wordt dit nog op een andere wijze geïllustreerd. Naast het feit dat bijvoorbeeld het boeddhisme of jainisme een uit de vele spirituele stromingen vertegenwoordigde blijkt dat deze bewegingen vanaf het begin ook weer varianten kennen. We zagen dit in het volle gezag dat het aantal van twintig monniken wordt toegekend of in de verschillende groepen onder de jaina's, waar iedere groep met gezaghebbende leider een variant op het jainisme vertegenwoordigde. Naarmate we verder in de tijd voortschrijden, kennen we de verschillende varianten op alle bewegingen meer met naam, zoals de bewegingen die zich op *Kabīr* inspireren.

In deze tweeledige ontwikkeling, dat nieuwe spiritualiteiten zich langzaam uitkristalliseren en dat er direct varianten van bestaan, dat is de pluriformiteit van iedere concrete spiritualiteit, ligt de verklaring van de moeilijkheden om een systematiek overzicht te geven van de verschillende spiritualiteiten. De grondelementen zijn evenwel aangegeven om daarmee de verschillende verschijnselen te benaderen zonder het

indies karakter geweld aan te doen. Deze materiële morfologische benadering tot nu toe gevolgd biedt gelegenheid om verder in de materiële systematisering door te gaan.

Uitgaande van de twee elementen: de leer en de regel, die de kontrastructuur als marginale ruimte van de godsdienstige samleving moet vormen en wel zo dat men werkelijk als heilige aanvaard kan worden, komen we allereerst tot een grote driedeling van de traditionele, spirituele en devotionele bewegingen, waarbinnen we een historische ontwikkeling kunnen constateren. Ook tussen deze drie stromingen bestaat een zekere dialektische ontwikkeling, maar alle drie kunnen teruggrijpen op een zeer oude oorsprong.

6.5. Een grens voor het thuisloos bestaan

De vraag waar en wanneer een spiritualiteit zich buiten het indies kader begeeft, is de laatste vraag, omdat hier de grens van de indiese of hindoeïstische polymorfe structuren zichtbaar wordt. Het boeddhisme en jainisme hebben zich lang in India kunnen handhaven, veel van het boeddhisme is in het hindoeïsme terug te vinden en het jainisme is nooit van de indiese bodem verdwenen.

Beide bewegingen hebben hun indies karakter bewaard, maar toch hebben zij een verschillende ontwikkeling op het indiese subkontinent doorgemaakt. De *jaina's* worden getypeerd door een sterk bewarend karakter, waardoor zij de eigen identiteit in India bewaren konden. Zij voelen zich in de strijd om hun bestaan sterk aan de overlevering van *Pārśva* en *Mahāvīra* verplicht. Dit heeft tot gevolg, dat de *jaina's* zich in hun reflexie vooral beperken tot de probleemstelling zoals die eens door de stichters gesteld was. Zij munten uit in het werken met dit beperkt materiaal, waarmee zij eveneens antwoorden trachten te vinden op nieuwe problematieken. Uit deze houding is de huidige situatie van het jainisme goed te verstaan.

Het boeddhisme slaat een andere weg in door open te staan voor alles wat de indiese traditie aanbiedt en deze overvloed met de instelling van *Boeddha* te benaderen. Dit maakt het boeddhisme meer flexibel dan het jainisme, maar bezegelt tevens zijn ondergang in India. De grote hoeveelheid aan gegevens welke bewaard worden, veronderstellen op de eerste plaats kennis. In de kloosters betekent dit dat de wetenschap de mentaliteit van de monniken aanzienlijk veranderen doet in vergelijking met de oorspronkelijke mentaliteit van *Boeddha*.

Het indiese koncept wordt in beide thuisloze tradities op verschillende wijzen bewaard en gehanteerd, waardoor deze spirituele thuislozen of hun overtuiging op kleine schaal in India konden handhaven of als indiese thuislozen met een welwillende houding andere kulturen een kader boden aan het thuisloos bestaan gestalte te geven.

Binnen de devotionele stromingen is dit uittreden uit de indiese kontekst op voorhand moeilijker te bereiken, maar de *liṅgayat's* kunnen er een voorbeeld van zijn hoe men door het aanhangen van één godheid toch wel buiten het ortodoks kader gaat treden. In de praktijk blijkt deze regionale groep het kastensysteem als ordeningsprincipe niet te kunnen weerstaan, maar dan beperken we ons tot de werkelijke volledige strijders voor *Śiva* en ontdekken dat zij als brahmanen gaan optreden, als mensen die de goddelijke wereldorde kunnen onderhouden. Men gaat op in het traditionele systeem of men eist een plaats op overeenkomstig de kaste van de

wereldbeheersers op basis van de toewijding aan *Śiva*. Maar was dit werkelijk de opzet van *Basava*?

De devotionele stromingen hebben het veel moeilijker om zich buiten de indiese kontekst te bewegen, zeer zeker in het licht van onze beschouwing omtrent de continuïteit tussen de vediese offerhoogte en de tempelkultus. Meer onzekerheid bestaat rond de vraag of de *liṅgayat*'s werkelijk hindoes in de volle zin van het woord zijn.

Vivekānanda heeft de traditionele weg voortgezet, maar dan vooral langs de spekulatieve weg. In deze zin plaatst hij zich duidelijk in de lijn van de vediese traditie, waarom wij terecht de vraag stellen of westerlingen in de *Ramakrishna Movement* niet eerder een indiese of zelfs hindoeïstiese beweging zien, waarin het hindoeïsme de gehele wereld aanspreekt. *Vivekānanda* zelf heeft zijn universaliteit alleen kunnen verdedigen door de indiese ordening op de hele wereld over te plaatsen, maar dan wel het indies huis geordend overeenkomstig de filosofiese prinsiepes van *Vivekānanda* en *Śaṅkara*. In deze indiese wereldordening heeft *Vivekānanda* zijn moederland niet kunnen verloochenen door als het ware aan het hindoeïsme de plaats van de brahmanen toe te kennen, als de kenners en bewaarders van de werkelijke wereldorde. In deze zin heeft *Vivekānanda* werkelijk een nieuwe, maar toch niet zo'n originele stap gezet.

Uit dit overzicht zouden wij voorzichtig willen konkluderen dat het boeddhisme de enige spiritualiteit is geweest die buiten India sukses kende. Maar is dit niet omdat het boeddhisme als typies indiese weg een randverschijnsel werd in andere cultuurpatronen?

Het unieke van het boeddhisme ligt wellicht hierin dat zoals de boeddhisten ten opzichte van alle indiese regionale structuren konden, zij ook de hele indiese samenleving konden verlaten en daarom in den vreemde durfden trekken om daar presies als vreemdeling te verschijnen. Was het in China niet de indiese weg naar het heil die aantrok en daarom als randverschijnsel naast het hele chinese samenlevingspatroon bleef staan, maar het gezag van de indiese polymorfe structuur met zich meebracht. Het boeddhisme was uitzondering, een Fremdkörper, maar werd toch als heilig instituut aanvaard in de landen van het verre oosten. Dit gebeurde wellicht om twee redenen: uiterlijk omdat het boeddhisme de indiese godsdienstigheid vertegenwoordigde, maar meer nog omdat het dit op een eigen wijze volbracht namelijk door de welwillendheid. Zo kon en kan het boeddhisme nog steeds als kontrastructuur functioneren vanwege zijn indiese oorsprong die het zo welwillend uitdraagt. De vraag zal hier open blijven of deze twee elementen niet presies de oorzaak zijn van het interesse van de westerse mens voor de boeddhistiese monnik.

Deze overwegingen leiden ons tot de konklusie dat wij bij alle vormen van thuisloos bestaan die wij schetsten, te doen hebben met indiese gestalten van thuisloos bestaan en dat zij als kontrastructuur alleen begrepen en verstaan kunnen worden tegen de achtergrond die Moeder India voor al deze bewegingen vormt. De polymorfe structuren worden door dezelfde gegevens bepaald, maar op een andere wijze uitgelegd en gehanteerd. Daaruit volgt de dialoog tussen deze structuren, waarin de kontrastructuren een belangrijke rol spelen.

En hier treedt het unieke van de indiese samenleving naar voren, dat de hele dialektiese ontwikkeling in het teken van het thuisloos bestaan staat. Dit laatste verklaart weer het feit, dat de thuislozen zoveel bij hebben gedragen tot de sanskriti-

sering van India zonder brahmaan te zijn. Als wereldverzaker tegenover de wereldbeheersers mag men deze rol van de thuislozen niet onderschatten; de wereldverzaker blijkt leiding te geven aan de samenleving door deze te verlaten en steeds weer te proberen aan de rand van de samenleving te blijven. De paradoxs van het thuisloos bestaan wordt in India konkreet geïllustreerd door deze dialoog tussen wereldverzaker en wereldbeheerser.

6.6. Het thuisloos bestaan, de vierde sektor van het huis

Het instituut van de uitzondering als de vierde sektor van de indiese samenleving vervult een markante rol door het aanbieden van afzonderlijke heiligen tegenover de goddelijke wereldorde. De wereldverzaker gaat een eigen weg en stelt de deus absconditus present: de brahmanen vertegenwoordigen de deus revelatus, *brahman* als de grond van deze wereld, het absolute zijn dat zich als het ordeningsprinsiep openbaart. De integratie van de thuisloze in de ortodokse traditie leidt zelfs tot een stellen van de wereldverzaker boven de wereldbeheerser bij uitstek. Dit laatste komt tot uitdrukking in de verschillende titels die monniken toegekend worden. Zo ontstaat er een identifikatie tussen de *mahāyogin* en *brahman*, als resultaat van de syntese die de sannyasi vormt tussen thuisloos bestaan en de brahmaanse kaste.

Het indiese huis staat echter niet toe dat de vierde sektor nu alle gezag overneemt. Iedere sektor blijft funksioneren en ook al ondergaat de sociale sektor de invloed van het thuisloos bestaan, de verdeling of het grondstramien van die sektor gaat niet verloren. Integendeel, er zal makkelijker een aksent vallen op de klassieke rol van de brahmanen, door de materiële verandering heen. Dit laatste komt tot uitdrukking in de litteratuur die de rol van de huisvader verdedigt en die opkomt voor de eigen funksie van de tweede en de derde kaste, zoals de krijgskunde in de *Bhagavadgītā* verdedigd wordt. De verdeling naar kaste zal in die litteratuur meer aksent krijgen dan de verdeling van de levensfasen, die immers leidt tot de sannyasi.

Om een zelfde reden zal de tempel vanuit de sociale orde verdedigd worden door de brahmanen als de plaats waar de wereldorde bewaard wordt, daar de tempel immers de weerspiegeling is van de kosmiese orde, van makro- en mikrokosmos. Daaruit vloeit tenslotte een verdeling voort in meer volkse stromingen die de nadruk op de sektoren van het sociale leven en de tempel leggen, en in meer elitaire bewegingen die de nadruk leggen op de sektor van de kanon en die van het thuisloos bestaan.

De sektor van de kanon legt de nadruk op de kennis en wijsheid die men ontvangt uit de *Veda's* als de oeroude openbaringstekst, de sektor van het thuisloos bestaan wijst naar de andere god die in de thuisloze als wegtrekkend toch aanwezig is. De deus revelatus die door de *ṛṣi's* uit het onbekende spreekt is de deus absconditus in het onbekende verborgen, naar wie de religieus wijst.

In de open ruimte van het indiese huis ontstaan twee stromingen die haaks op elkaar staan, elkaar beïnvloeden zonder dat de een de ander overwint. Het is de dialektiese spanning die blijft bestaan en die niet opgelost wordt. De spanning tussen de wereldverzaker en wereldbeheerser blijft bestaan, de wereldverzaker vraagt om betere kennis en studie van de heilige teksten; de wereldbeheerser legt de nadruk op de betekenis van de tempel als goddelijke weerspiegeling van iedere orde, de kosmiese en de maatschappelijke ordening.

De sectoren vinden hun diametrale tegenstelling als de *deus revelatus* tegenover de *deus absconditus*; als menselijke, wereldlijke en goddelijke ordening vinden zij weer hun eenheid in het éne grondstramien dat alle vier de sectoren kenmerkt. De gelijkstelling van huis, lichaam, tempel, mikrokosmos en makrokosmos blijkt hier van belang, waarbij de tempel gezien moet worden als de voortzetting van de vediese offerhoogte. Dan zijn de tempel en de samenleving bepaald door de tekening in de kanonieke teksten, die in hun uitleg een verandering ondergaan van ritueel naar speculatie. Samenleving en tempel zijn gebaseerd op de opstijgende lijn van de vediese offerhoogte.

Worden tempel en wereldorde in het lichaam vertaald, dan wordt het lichaam zelf tempel en wel de tempel van de armen die alleen deze offerplaats bezitten. De thuisloze kan deze tempel gebruiken om zijn leven te offeren. Dit verklaart de nauwe band tussen de thuisloze en de asceet, tussen het klooster en de tempel; de konfrontatie met de *sannyāsi* wordt het opstijgen naar het schedeldak, het dak van het huis als het opstijgen van de rook om de eenheid met god te bereiken. Dit wordt het opstijgen om de wereld te verlaten, niet om langs deze ascetische weg te offeren om de wereldorde in stand te houden. De asceet en de thuisloze staan tegenover elkaar als de sektor van de tempel en die van het thuisloos bestaan.

Zo wordt de fundamentele eenheid tussen de vier sectoren bewaard zonder de tegenstellingen op te heffen. De sektor van de kanon vormt een aparte kamer van het huis, omdat deze sektor zich evenmin via een centraal gezag kan opleggen. Zelfs de thuislozen die de studie van de *Veda's* als hun weg gebruiken, doen dit om door middel van deze studie de *Veda's* te overstijgen om de vereniging met god te vinden.

De vier sectoren zijn van elkaar onderscheiden maar vanwege hetzelfde grondstramien vormen zij toch weer die eenheid die een dialektische spanning toestaat en die in India eklatant naar voren komt in de dialoog tussen de sektor van het thuisloos bestaan en de drie overige sectoren. Het aksepter van deze uiteenzetting blijkt de verklaring voor de dialektische ontwikkeling in India, de konkrete indiese geschiedenis als resultaat van deze dialoog.

Het thuisloos bestaan blijkt te zijn de paradoks van het instituut van de uitzondering. In de indiese situatie wordt deze paradoks nader bepaald als marginaal bestaan, dat juist als randverschijnsel een onvervangbare plaats inneemt in de indiese samenleving, als kontrastructuur bij een structuur, om te zeggen dat het steeds anders kan. Dit resulteert zichtbaar in de materiële veranderingen binnen de continuïteit van de geschiedenis van de indiese godsdienstigheid. Het uiteengaan van de samenleving en het thuisloze blijkt de opening te brengen voor godsdienstig India en zo vormt de thuisloze een onvervangbaar element in de indiese geschiedenis.

7. CHRISTELIJK THUISLOOS BESTAAN IN INDIA

In het dekreet *Ad Gentes* spreekt het tweede vatikaans konsilie over de onvervangbare diensten die de religieuzen bewijzen om het rijk van Christus wortel te doen schieten en het verder uit te breiden. Tot deze religieuzen rekent de Kerk uitdrukkelijk kontemplatieve én aktieve thuislozen om de volheid van de aanwezigheid van de Kerk te verwerkelijken.³³⁰) Deze uitspraak eist, dat de Kerk in India het religieuze leven gestalte gaat geven binnen de konkrete samenleving. Hier bestaat echter een zeer grote en indrukwekkende traditie van thuisloos bestaan en deze omstandigheid verplicht de christelijke religieus om zijn eigen levensvorm te verantwoorden tegenover de verschijningsvormen van het niet-christelijk thuisloos bestaan in India.

7.1. De thuisloze als uitgangspunt voor de dialoog

Het thuisloos bestaan heeft bij verschillende auteurs, vooral ook bij religieuzen die nieuwe wegen gingen, als konkrete benaderingswijze van het hindoeïsme bijzondere aandacht gekregen en daarom willen wij enigen van hen aan het woord laten komen om de betekenis van christelijk en tegelijk indies thuisloos bestaan naar voren te laten komen.

Kl. Klostermaier stelt de vraag of het thuisloos bestaan nog een aan deze tijd aangepaste levensvorm voor India is. Hij karakteriseert de *sannyāsi* als de thuisloze pelgrim, iemand die voortdurend op pad blijft, zich alles ontzettend om het oneindige te bereiken. De auteur wijst naar de moeilijkheden rond het aanvaarden van de heilige mens, die de thuisloze is. De *sannyāsi* in India en de religieuzen in het westen worden met dezelfde moeilijkheden geconfronteerd. De thuislozen worden nu eens hoog gewaardeerd, dan weer wordt er laatdunkend op hen neergekeken. De indiese christelijke thuisloze zal ook voor deze perikelen geplaatst worden. Bij zijn beschouwingen konsentreert *Kl. Klostermaier* de problematiek rond de kontemplatieve monnik die zich helemaal aan gebed wijdt.

In zijn overzicht wijst hij op de voorafgaande pogingen van de Nobili, Beschi, de Britto en later *Brahmabandhab Upadhyaya* en daarbij tevens op de moeilijkheden die niet alleen uit hun levenswijze voortkwamen, maar die vooral uit de Kerk kwamen. *Brahmabandhab* streefde twee wijze van religieus leven na: de *sannyasi* als de beschouwende monnik gevestigd in het klooster of *math*; de zwervende bedelmonnik of *parivrājaka*. Deze visie werd echter nooit werkelijkheid. Vervolgens wijst *Kl. Klostermaier* op de niet-katolieke en de katolieke *ashram*'s uit de resente tijd. De katolieke *ashram*'s van *Kurisumala* en *Shantivanam* plaatsen zich allereerst in de katolieke traditie, men probeert op indiese wijze het religieuze leven te realiseren. Deze pogingen zijn echter nog niet radikaal genoeg, want de religieuzen wonen nog op vaste plaatsen en zijn geen pelgrims zonder vaderland.

In kort bestek schetst *Kl. Klostermaier* de hindoeïstiese levensvorm waar de christelijke thuisloze bij zou kunnen aansluiten. Hij gaat daarbij uit van de levenssfeer van

de thuislozen of de *sadhana*, wat een ruimer begrip is dan spiritualiteit zoals wij het hier gebruiken. Tenslotte komt de schrijver te spreken over het primaat van de kontemplatie als kenmerk van de *sannyāsi*.³³¹)

J. Monchanin beschouwt de *sannyasi*, de thuisloze, als de meest karakteristieke eksponent van de indiese mentaliteit. De thuisloze verlaat alles en is voortdurend op pad naar god, een zoeken naar *brahman* of *brahmacaryā*. Zolang India zijn Antonius of Benedictus nog niet gevonden heeft, kan een religieus maar één weg bewandelen en dat is de weg van absolute afzondering en kontemplatie, zoals dit in het oude christendom voorkwam, en ook nu nog in enkele kloosters gepraktiseerd wordt, terwijl men zich volledig aan India aanpast. Zoals de thuislozen India in beweging houden, zo moeten de christelijke monniken de Kerk in beweging houden, steeds op zoek naar God. Hierbij benadrukt *Monchanin* zeer sterk het zogenaamde monastieke of kontemplatieve ideaal als getuigenis van het absolute. Het verwerkelijken van een indies christelijk thuisloos bestaan, van een indies christelijk monnikendom, is de enige weg om India te bekeren.³³²)

H. Le Saux legt eerst de nadruk op het primaat van de kontemplatie binnen de Kerk. Dan wijst hij op de stilstand in het zendingswerk en in de groei van de Kerk. De Kerk is in haar verschijning vreemd aan India; een christelijk thuisloos bestaan zou de hindoes duidelijk maken, dat de Kerk een geestelijke grootheid is en niet alleen een groot instituut. Zelfs de heterodokse indiese monniken hebben hun bijdrage geleverd aan de ontwikkeling van India, dus monniken zijn noodzakelijk. De Nobili's of Beschi's invloed zou vandaag nog in het zuiden werkzaam zijn, omdat deze missionarissen als thuislozen optraden. Misschien zou het monnikendom alleen moeten dienen om het indies erfgoed te bewaren, zoals in de oude tijden de monniken in Europa het antiek natuurfgoed voor het nageslacht reddden.

Het is voor *H. Le Saux* duidelijk dat het georganiseerde religieuze leven, zoals het in het westen bestaat, niet geschikt is voor India. Naast de aanpassing aan de hindoeïstiese thuislozen in leefgewoonte is een levenshouding als die van de woestijnvaders noodzakelijk. Wel ziet hij in de regels zoals die van een Benedictus een mogelijkheid om de *ashram* van de monniken te organiseren. Zo onderscheidt hij drie categorieën: de eremieten, de coenobieten in een *ashram* en daarnaast als derde vorm de zwervende monniken. Om alle risico's te vermijden dienen de religieuzen of thuislozen een degelijke opleiding te ontvangen en steeds in verbinding te blijven met een klooster voor de nodige herbronning. Hier neemt *H. Le Saux* het ideaal van *Brahmabandhab Upadhyaya* weer op.³³³)

B. Griffiths begint met de aktualiteit van de Kerk in India, die slechts moeizaam terrein wint. Buiten de syriese kerk in Kerala is het de Kerk eigenlijk nergens gelukt een indiese gemeenschap te worden. Pas wanneer men begint werkelijk kennis te nemen van land en cultuur, komen werkelijke bekeringen. De Nobili begon strikt als thuisloze of *sannyasi* te leven en tegelijk een diepgaande studie van het indiese gedachtengoed te maken. De jezuïeten, waaronder heel bijzonder de paters G. Dandoy en P. Johanns, hebben vooral het tweede aspect doorgetrokken door hun studies van de taal en het filosofies denken van de hindoes.

Veel belangrijker is echter het doortrekken van de eerste benadering door de Nobili, dat is het gaan van de weg van de godzoekers bij uitstek, de thuislozen. Dan wijst hij op de pogingen van *Monchanin* en *Le Saux* enerzijds en *Francis Mahieu*

anderzijds, respectievelijk in de *Shantivanam* en de *Kurisumala ashram*. De voortzetting van de monastieke en mystieke traditie zowel in navolging van de oude vaders in het westen als van het indiese thuisloos bestaan moet de aanzet bieden tot een werkelijke dialoog met het hindoeïsme. Hier sluit hij nauw aan bij *J. Monchanin*.³³⁴⁾

Francis Mahieu of *M.F. Acharya* stelt dat het thuisloos bestaan zich ontwikkelde uit de oude *ashram's* met de *ṛṣi's*, de wijzen. Toen de brahmaanse kaste een priesterkaste werd en de *ashram* voor zich opeiste, moest er een nieuwe vorm voor monastiek leven ontstaan en dat werden de *parivrājaka's* of de zwervers, de *bhikṣu's* of de mendikanten en de *sannyāsi's* of de thuislozen. De ordes komen op om de afwijkingen van het ongeorganiseerde *sannyāsi*-bestaan te bestrijden. Dan beschrijft *Fr. Mahieu* de huidige situatie van de talloze *math's* of kloosters en de rondtrekkende *sādhu's* of monniken. Naast de kloosters verwijst hij naar de *ashram's* van grote mannen, die over heel India verspreid zijn. Vooral het leven in de *ashram's* lijkt op dat van de eerste benedictijnen en cisterciënsers. De *Ramakrishna Math* en *Mission* heeft moderne *ashram's* in allerlei plaatsen met bibliotheken en mediese voorzieningen. Bovendien bestaat er de *Bharat Sadhu Samaj*, de bond voor monniken voor heel India, die tracht het sadhu-ideaal zuiver te bewaren.

Wie mocht geloven dat het thuisloos bestaan in India terugloopt, wordt verwezen naar de *ashram* van *Gandhi* en *Vinoba Bhave*, waarvan de stichters menen dat dit leven de werkelijke vernieuwing voor India zal brengen. Het boekje 'Ashram observations in action' van *M.K. Gandhi* wortelt diep in de indiese thuisloze traditie en sluit tegelijk aan bij een van de weinige gunstige ervaringen van *M.K. Gandhi* met het christendom: de trappisten te Durban in Zuid-Afrika. *M.K. Gandhi* noemde dit klooster zelfs een model voor zijn *ashram*. De geschiedenis van de Kerk in India kent geen monastieke traditie, tenzij de Nobili's eksperiment. De religieuze kongregaties, ook de indiese, bewandelen westerse wegen. Christelijk monastiek leven moet niet eenvoudig overgeplant worden, maar opgezet volgens de richtlijnen die voortvloeien uit het indies thuisloos bestaan of *sannyāsa*.

Enige jaren later legt *M.F. Acharya* de nadruk op het kontemplatieve leven gezien vanuit het tweede vatikaans konsilie. Het kontemplatieve leven staat in het teken van bewustwording en verdieping van het menselijk bestaan, we moeten werkelijk 'geestelijke' mensen worden, getuigen van God's Geest in ons. Vervolgens wijst *M.F. Acharya* op de pelgrimerende Kerk, die voortdurend op weg is naar het definitieve einddoel, dat is het eschatologies karakter van de Kerk. Het monastieke leven is het voorspel binnen deze aardse Kerk van de uiteindelijke vervulling. Het verval in de liturgie in de laatste eeuwen ging gepaard met het verdwijnen van werkelijk kontemplatief leven. Daarom werden de monniken de belangrijkste vernieuwers van de kerkelijke liturgie.

De hernieuwingsdrang die sinds het tweede vatikaans konsilie door de religieuze instituten ging, deed het kontemplatieve leven niet verdwijnen. Het konsilie vraagt om afzondering en stilte, gebed en gestrengheid voor de kontemplatieve religieuzen. In de lijn van het tweede vatikaans konsilie zal de Kerk in India begrijpelijk worden voor het gewone volk, wanneer zij het kontemplatieve religieuze leven overal verspreidt. India, dat religieus en spiritueel leven alleen als thuisloos bestaan of *sannyāsa* begrijpt, zal de christelijke *ashram's* in navolging van *M.K. Gandhi* en *V. Bhave* zeer wel begrijpen.

Hieruit trekt *M.F. Acharya* allereerst de konsekventies voor de opleiding van religieuzen en wel op basis van een continuïteit tussen christelijk en niet-christelijk monastiek leven. Hij onderscheidt drie niveau's in de dialoog tussen christenen en hindoes. Het eerste niveau is de studie van de godsdienstige geschriften: wij moeten vanuit Christus tot een verstaan en uitleggen van de teksten van de hindoes komen. Het tweede niveau is niet alleen een academische studie, maar vooral een intermenselijke relatie in het gezamenlijk benaderen van de algemeen menselijke problemen. Het derde niveau is het met elkaar delen in de godsdienstige ervaring. Dit gebeurt door gebruik te maken van elkaars gebedsvorm en gebedsleven; op dit niveau vindt pas werkelijk de ontmoeting tussen christenheid en hindoeïsme plaats.

Het aziatische monnikendom heeft enige karakteristieken, waardoor het van het westers religieus leven onderscheiden is. Ten eerste kent het oosten ondanks alle juridische structuren zoals die in wetboeken en regels beschreven staan, geen dwang, bijvoorbeeld door verplichting onder zonde, bij het onderhouden van geestelijk leven. Ten tweede heeft er nooit een konflikt bestaan tussen actieve en kontemplatieve thuislozen. De monniken voelen zich allereerst tot een algemene en universele levensstaat geroepen, die de grenzen van afzonderlijke instituten overstijgt. Men voelt zich vooral thuisloze, die de weg gekozen heeft van volhardend zoeken naar god zonder iemand geweld aan te doen in woord, gedachte en daad. Ten derde wordt men aangespoord om geruime tijd, zeker een uur of twee per dag aan meditatie te besteden.

Vanuit deze visie komt *M.F. Acharya* tot enige opmerkingen rond de opleiding van christelijke monniken:

1. Herwaardering van de monastieke roeping, onafhankelijk van het priesterschap.
2. Afschaffen van het westerse systeem van één of twee jaar noviciaat met daarna tijdelijke geloften en na weer drie jaar eeuwige geloften. Men legt alleen eenvoudige geloften af, zoals de novice in de indiese kloosters. Later legt men eventueel plechtige geloften af of men blijft leven met eenvoudige geloften. Alle twee zijn in overeenstemming met de indiese traditie.
3. De opleiding moet vooral bestaan in het deelnemen aan een gemeenschapsleven of het leven van een leermeester gedurende tien jaar, waarbij drie disciplines gegeven dienen te worden: bijbel, liturgie en heilige teksten.
4. Aandacht voor geestelijke groei en volwassenheid.
5. Nadruk op de geestelijke ommekeer en grote onthechting, als teken van roeping tot het monastieke leven, in het begin maar ook in het gehele leven van de monnik. Na deze tien jaar kan de monnik zijn eigen weg gaan, de eenzaamheid in bijvoorbeeld.

Twee motieven moeten deze hervormingen bepalen: willen leven volgens het evangelie en tegelijk een herbronnen bij de oude vaders, de bron van alle religieuze vernieuwing. Maar in Azië moeten de monniken in hun herbronning verder teruggaan naar de zaden die reeds voor de komst van het evangelie gezaaid zijn en dat is hier heel bijzonder het thuisloos bestaan, als India's eigen bijdrage aan de wereld.

Tenslotte deelt *M.F. Acharya* verheugd mee, dat de *Indian Monastic Samaj*, een vereniging voor alle monniken, waarin alle monastieke instituten vertegenwoordigd zijn, maar waarvan alle mensen lid kunnen worden die individueel leven volgens monastieke normen, opgericht is. De *Indian Monastic Samaj* heeft vooral de op-

dracht om de westerse gebruiken uit te bannen en de indiese tradities in het christelijk thuisloos bestaan in te voeren. Hiervoor is wel de gave van het onderscheid noodzakelijk. Het monastieke leven drukt het eschatologies aspekt uit van de Kerk en de *Samaj* heeft vooral de opdracht om teken te zijn van de verticale dimensie van de Kerk of de gerichtheid op de transcendente God. Dit maakt de leden van de *Samaj* in hun zoeken naar God open voor alle monniken, christelijk en niet-christelijk. Hier is de plaats voor een werkelijke interchristelijke dialoog en de ontmoeting tussen de godsdiensten in de verborgenheid van het hart. Voorbeelden zijn de oudkerkelijke traditie, vooral die van het oosten, zoals Antonius, Pachomius en de huidige traditie in de oosterse kerken en daarnaast het indies thuisloos bestaan. De nadruk op het gebed zal duidelijk maken dat de *Indian Monastic Samaj* bestaat uit zoekers naar God, ook waar hij verborgen mocht zijn in andere godsdiensten.³³⁵)

7.2.0. De moderne katolieke experimenten

In India is men na de tweede wereldoorlog begonnen met enige katolieke experimenten die *ashram's* genoemd worden, om het indiese thuisloos bestaan en tegelijk daarmee het hindoeïsme beter te leren verstaan. Na de boven beschreven visies zullen wij nu enige resente ontwikkelingen in het katolieke religieuze leven nader beschouwen.

7.2.1. *Shantivanam Ashram*

De eerste vorm van een katoliek experiment waarover wij willen spreken, is de 'plaats of bos van de vrede' zoals deze *ashram* genoemd wordt. *J. Monchanin* van de Société des Auxiliaires des Missions verliet in 1939 Frankrijk en ging naar India, waar hij tot 1947 in een kleine dorpsparochie werkzaam was. In deze tijd ontwikkelde hij enige ideeën omtrent een nieuwe aanpak om tot de hogere standen van India toegang te krijgen. In 1947 meldde hij zich bij de bisschop van Trichinopoly met *Dom Henri Le Saux* om in India te pogen een tegelijk benedictijns én indies kloosterleven te verwerkelijken. De bisschop gaf beiden toestemming en zo stichtten zij de *ashram* aan de oever van de rivier Kavery in de buurt van een dorp Kulitalai.

In 1957 stierf *Jules Monchanin* vrij plotseling en bleef *H. Le Saux* alleen achter. Deze begon een zwervend leven waarbij hij zijn tijd gedeeltelijk in de Himalaya's doorbracht en op andere tijden het land doortrok. De *ashram* leek hiermede ten dode gedoemd, maar *B. Griffiths* nam zijn plaats in, waardoor het project van *J. Monchanin* gekontinueerd werd.

De ideeën van de beide stichters kwamen hierin overeen, dat beiden de indiese levenswijze wilden aannemen, maar daarin voorzichtig te werk wilden gaan. *J. Monchanin* had zich intussen inzicht in de indiese mentaliteit verworven en *H. Le Saux* bracht theoretiese kennis omtrent verschillende regels mee. Het uitgangspunt werd de regel van Benedictus, waarnaast de regels van de indiese monniken werden gelegd.

De twee uitgangspunten vonden hun eenheid in het thuisloos bestaan, dat zij wilden gaan leiden als christenen om zo een indies christelijk monnikendom te verwerkelijken. De naam van eremieten van *Saccidānanda* geeft het doel aan: op zoek gaan naar de Drieëne God maar in een indies kleed. *Sat* betekent zijn, hier:

vermoeden van de grond van alle zijn, God de Vader; *Cit* betekent denken als voorafspiegeling van de werkelijke zin of logos, God de Zoon; en *Ānanda* betekent de gelukzaligheid van de liefde als vermoeden van de Heilige Geest.

Zij willen uitdrukkelijk *sannyāsi's* zijn, zij onderhouden daarom de gebruiken welke zij zondermeer kunnen uitvoeren als vegetariërs eten, het dragen van het okerkleurige gewaad. Voor deze aanpassingen zoeken zij steeds weer verantwoording in de regel van Benedictus, bij de armen om hen heen en de hindoeïstische thuislozen. Als Benedictus zetten zij hun gemeenschap onder het teken van de vrede, pax, en vandaar de naam *Shantivanam*, bos van vrede, *śānti*. Van Benedictus nemen zij ook de familie met de abbas of vader als leider over. Dit nu menen beide mannen terug te vinden in de *gurukula* en de *ashram*. Deze *ashram* wordt door hen gezien als een kleine priorij of cel en de *ashram's* kunnen natuurlijk weer binnen het kader van een groter kloosterverband staan, evenals de hindoes grote kloosters kennen. Deze grote kloosters sluiten het gevaar van het kompromis in, zodat de eenzaamheid, de armoede, de stilte en de gestrengheid of observantie niet persoonlijk genoeg beleefd kunnen worden.

Als ideaal stellen zij de uiteindelijke eenzaamheid die alleen gebaseerd kan zijn op werkelijke vrede of rust in de volle betekenis. Met behulp van de benedictijnse regel en structuur hopen zij een weg te banen die helemaal beantwoordt aan het god zoeken van de hindoes, waarom ook zij alles verlaten om één te worden met de ene god. Het werk wordt studie en geestelijke lezing, het leven van de monnik kulmineert echter in het gebed. De monnik ziet af van de produktie, werk om verdiensten, maar besteedt zijn energie aan het voorbereiden van het gebed, dat enerzijds het mondgebed van de liturgie is, anderzijds het strikt beschouwende gebed, dat samen het opus Dei vormt.

J. Monchanin en H. Le Saux menen aldus een weg gevonden te hebben die een tegenhanger vindt in het hindoeïsme en trachten dit te verantwoorden. Centraal staat de roeping tot monnik, tot thuisloze in de strikte zin, en in dienst daarvan staat al het andere, de regel, de structuur en het samen leven. De vrede van de familia is de basis en het uitgangspunt om werkelijk monnik of thuisloze te zijn. De *ashram* is een gemeenschap van zonen rond de vader of abbas, zoals de benedictijnse familia, om langs deze weg alles te kunnen verlaten en God te zoeken.

In de opzet van deze twee monniken komt het monastiek ideaal naar voren. Zij vinden tot in détail soortgelijke aanwijzingen in de regel van Benedictus en in de hindoeïstische traditie, dit wat betreft de opleiding, het opvangen van gasten, de armoede, de ascese en het gebedsleven. Het hindoeïsme blijkt veel soepeler in de verschillende varianten, maar daarvoor kan men de onderscheiding van de geesten en de eenvoud van de benedictijnse regel hanteren om zo een indies christelijk thuisloos bestaan te verwerkelijken.³³⁶⁾

7.2.2. Kurisumala Ashram

De Kruisberg of *Kurisumala Ashram* ontleent zijn naam aan de plaats die door een weldoener uit Kerala aan de stichters gegeven werd. Het terrein ligt in het hogere bergland van Kerala en bij het gebouwenkompleks is een veeteeltbedrijf. Het kruis waaronder de *ashram* gelegen is, bleek aan de heilige Benedictus toegewijd te zijn. Daarmee zijn de uitgangspunten gegeven voor deze *ashram* in het centrum van de

syriese kerkgemeenschappen in het zuiden van India.

In 1958 was door *Francis Mahieu O.C.S.O.* en *Bede Griffiths O.S.B.* alles geregeld, zodat een kloostergemeenschap opgericht kon worden, volgens de syromalankaarse ritus. Na *Mar Ivanios'* toetreden tot de katolieke Kerk werd diens Orde van de Navolging van Christus binnen het zogenaamde actieve apostolaat getrokken en bezaten de syriese kerkgemeenschappen vrijwel geen kontemplatieve kloosters meer, afgezien van de hele kleine groep die in de jakobitese kerk achter bleef. Na zijn kennismaking met India, onder andere ook in Kulitalai bij *J. Monchanin*, besloot *Fr. Mahieu* dat hij zijn poging tot een indies kontemplatief leven wellicht het best in de syriese kerkelijke traditie beginnen kon. Deze plannen werden door alle officiële instanties hartelijk begroet en met de uit de anglicaanse kerk tot de katolieke Kerk toegetreden benedictijn *B. Griffiths* konden zij ook verwerkelijkt worden.

De gemeenschap houdt zich volledig aan de regel van St. Benedictus, zoals die door de cisterciënsers wordt uitgelegd. De ritus van de gemeenschap wordt de syromalankaarse, dat is de ritus van de in 1930 met de katolieke Kerk geünieerde syriese kerk. Deze keuze werd door de monniken uit de katolieke Kerk bewust gedaan als daad van eerherstel aan de syriese christenen. Op deze wijze stelt de *ashram* zich heel bijzonder in het teken van de oekumene. Daar komt bovendien bij, dat de syromalankaarse kerk het zuiverst de syriese en indiese gewoontes en gebruiken bewaard heeft.

Onder de regels valt ook de gastvrijheid voor iedereen, zodat nu en dan hindoeïstiese *sannyāsi's* hun intrek in de *ashram* nemen. Hierdoor wordt de tweede opgave onderstreept om een werkelijk indies monastiek leven te verwerkelijken, waarin de uitwisseling van ervaring met hindoeïstiese monniken mogelijk is.

De *ashram* stelt zich voor alle ritën toegankelijk, zonder dat de latijnen of syriërs hun ritus hoeven op te geven. De *ashram* wordt verder beschouwd als een ontmoetingscentrum tussen de verschillende groepen van christenen om een geest van eenheid te bevorderen vanuit de rust en de vrede van de kloosterlijke sfeer, zonder wederzijdse dwang op elkaar uit te oefenen. Kleding, voedsel en andere gewoontes zijn zoveel mogelijk aan India ontleend vanuit de bestaande syriese traditie én uit het erfgoed van de hindoeïstiese thuislozen.

De uitdrukking *ashram* wordt slechts een enkele keer verantwoord en wel door te wijzen naar de goede herinneringen die *M.K. Gandhi* aan de trappisten van Durban in Zuid-Afrika had. Een tweede verklaring voor het gebruik van deze term *ashram* is het vee, omdat in de klassieke hindoeïstiese literatuur in verband met de daar vermelde *ashram* sprake is van vee. De *ashram* zou dan een gemeenschap zijn geweest die volledig voor zichzelf kon zorgen. De benedictijnse familia kan ook voor zichzelf opkomen, waardoor men een klimaat schept waarin werkelijk monachaal leven mogelijk wordt. Binnen de Kruisberg-gemeenschap geldt de gelofte van stabilitas, waardoor men niet kan gaan bedelen en derhalve op zelfverzorging is aangewezen.³³⁷⁾

7.2.3. De Orde van de Navolging van Christus

Deze stichting van *Mar Ivanios* is wel van ouder datum dan de boven beschreven experimenten, maar verdient toch de aandacht omdat het een poging is geweest die helemaal door indiërs tot stand is gekomen. In 1882 werd *Mar Ivanios* uit jakobitese

ouders geboren in het zuiden van Kerala. Na een succesvolle opleiding werd de jonge priester hoofd van het Mar Dionysios Seminarie en vervolgens werd hij naar de universiteit van Serampore bij Calcutta geroepen om daar aan de universiteit te gaan doseren. In 1919 verliet hij Serampore om in Perunad het eerste huis van de Orde van de Navolging van Christus, Order of Imitation of Christ, de *Bethany Ashram* te stichten.

In 1925 werd hij tot bisschop van dit Bethanië gewijd en ontving toen de naam *Mar Ivanios*. In 1930 trad hij met een grote groep tot de katholieke Kerk toe als de syromalankaarse kerk. Vanuit de jakobitische kerk bracht *Mar Ivanios* de malankaarse ritus mee, waar hij sterk aan vasthield. Van de orde bleef een kleine groep te Perunad in de jakobitische kerk achter, waaronder een viertal monniken uit de eerste stichting van 1919 in Perunad.

Mar Ivanios stond sterk onder invloed van de oosterse monnikstraditie en had tegelijk de kracht hier en daar vernieuwing aan te brengen. Dit gold voor de eredienst evenzeer als voor het religieuze leven. Na de mannelijke tak stichtte hij de 'Zusters van Bethanië' als vrouwelijke tak en hij voegde aan de stichting nog een derde orde toe. Volgde hij in Serampore nog de regel van Basilius, hier in Perunad trachtte hij een syntese te bereiken tussen de regels van Basilius, Antonius, Benedictus en Franciscus van Assisi. De eerste *Bethany Ashram* was een stichting in de wildernis, die eerst gekultiveerd moest worden. Het leven van de woestijnvaders staat hem duidelijk voor ogen te Perunad, maar hij voegt er een gelofte van stabilitas aan toe. Evenals de rsi's uit de klassieke indiese traditie wilde hij zijn leven in de wildernis doorbrengen.

Trok hij zich met zijn eerste negen volgelingen in de verlatenheid terug, dit kon niet voorkomen dat men bij de *ashram* of het klooster kinderen bracht, zodat men een weeshuis moest oprichten. Daarnaast werd de *Bethany Ashram* een bedevaartplaats, waar de mensen samenstroombden. Naast preken had *Mar Ivanios* zorg voor de armen en ging hij er geleidelijk toe over om centra in de steden te stichten om de laagste kasten en standen te helpen om hun toestand te verbeteren. Na 1930 werd deze zogenaamd apostolische taak veel groter, zodat veel van het monachaal karakter werd prijsgegeven. Veel monniken werden als missionaris en zielzorgers ingezet. Toch bleef het voor de monniken zaak om zo arm mogelijk te leven en zich streng aan de voorgeschreven regels omtrent vegetarisch eten en dergelijke te houden. *Mar Ivanios* paste de regel en de leefgewoonte zoveel mogelijk aan het thuisloos bestaan aan.

Naast de invloed van de grote regels van christelijke herkomst oriënteerde *Mar Ivanios* zich uitvoerig bij de hindoeïstische monniken en kloosters en leerde er veel gebruiken en gewoontes kennen, naast de mentaliteit van de *sannyāsi's* of thuislozen. Dit had tot gevolg dat hij het oranje kleed of de *kavi* voorschreef en verschillende andere hindoeïstische uiterlijkheden in een christelijke variant vertaalde.

De kloosters alleen waren hem niet genoeg want hij bezocht verschillende *ashram's*, vooral die van *R. Tagore* en *M.K. Gandhi*, de 'bosuniversiteit' en het 'model-dorp', waaraan hij voor zijn monniken als een gevestigde gemeenschap veel ontleende. Zo werd zijn klooster, de *Bethany Ashram*, de gemeenschap van Maria aan de voeten van de Heer, van de vlijtige Martha en van Lazarus, een combinatie van een leven van gebed, dienst en zendingswerk.

Mar Ivanios formuleert de *sannyāsa* of het thuisloos bestaan bij het eerste geloftenfeest in 1920. Een thuisloze is iemand die zich helemaal aan Christus heeft toege-

wijd, waarbij de werkelijke armoede de kroon van zijn bestaan is. De thuisloze moet in staat zijn om God overal te vinden. Het thuisloos bestaan is een offerleven en dan beschrijft hij het offer van de koe als voorbeeld van het thuisloos bestaan. De geloften zijn het zwaard waardoor het dier gedood wordt om het zo helemaal aan god over te geven. Door de geloften alleen is men geen thuisloze, maar de religieus moet doorgaan met het zichzelf offeren in zijn leven. Hiermee neemt *Mar Ivanios* de gedachte over het thuisloos bestaan als het offer in eigen lichaam en leven op.

Mar Ivanios trad met zijn orde de katholieke Kerk binnen zonder evenwel de latijnse ritus over te nemen. Hij bleef zijn syromalankaarse ritus zoveel mogelijk trouw, maar kon niet verhinderen dat door de inzet op nieuwe werkterreinen toch sterk latijnse invloeden op het leven van de broeders inwerkten. Door dit laatste dreigt er iets verloren te gaan van de oorspronkelijke opzet, maar voor een herbronnen kan studie van de gewoontes in het verleden én van de achtergebleven jakobitische monniken een belangrijke steun zijn.

De jakobieten hebben in Perunad de oude konstitutie onverkort gehandhaafd en tegelijk veel van de oude syriese gebruiken. De syriese christenen hebben in de loop van de eeuwen veel indiese gebruiken gekerstend en die werden door *Mar Ivanios* in zijn gemeenschappen overgenomen.

Mar Ivanios heeft een monniksgemeenschap ontwikkeld, waarbij duidelijk gesteld moet worden dat zijn eerste actieve of apostolische werkzaamheden onder de mensen al vóór 1930 plaatsvonden. De *ashram* diende in klassieke zin als voorbeeld van indies woestijnbestaan, dat betekent zich terugtrekken in de wildernis, maar van de moderne *ashram* nam hij het getuigend karakter over door de dienst aan de mensen en door het voorbeeld van de monniksgemeenschap zelf. *Mar Ivanios* heeft de syriese kerken weer attent gemaakt op iets wat er vroeger al was: een syriese religieuze traditie.³³⁸)

7.3.1. De plaats van de protestantse *ashram's* in de dialoog

Aan protestantse zijde zijn er twee posingen bekend die als *sannyāsi* of thuisloze gingen leven. *Sādhu Sundar Singh* en *N V Tilak*. De eerste, een nogal omstreven persoonlijkheid, heeft in ieder geval duidelijk gemaakt dat de christelijke kerken werkelijk pas indies zijn als zij mensen van dit soort hebben. Zij waren oprechte christenen die op indiese wijze het monniksideaal wisten te verwezenlijken.

N V Tilak trok zich aan het einde van zijn leven terug en probeerde rond zich een broederschap van gedoopte en ongedoopte leerlingen van Christus te verzamelen. *Sundar Singh* verdween tenslotte in de mysterieuze Himalaya's. De protestanten zien in, dat de kerken nog te westers zijn en geen aansluiting vinden bij het hindoeïsme en een aantal van hen sloot in de twintiger jaren van deze eeuw een dergelijke poging tot een werkelijke benadering van het hindoeïsme door de christenen niet uit.

In het protestantse kamp is het aksent bij de experimenten op de *ashram's* komen te vallen. Een aantal theologen geven daar een verantwoording voor, maar hier moeten wij reeds opmerken, dat er tussen de theorie en de praktijk een groot verschil optreedt. De theologen sluiten namelijk niet bij de twee bovengenoemde voorbeelden aan, maar kiezen voor een ander uitgangspunt. Zij komen hierin overeen, dat zij bij hindoeïstische tradities willen aansluiten tegenover theologen zoals *H. Kraemer*, maar toch het charismatische karakter van de kerken willen benadrukken. Na een kort

overzicht van de teoretisi laten wij een korte analyse van enkele *ashram's* volgen. Deze twee overzichten zijn noodzakelijk om de huidige discussie in alle kerken, dus ook de katholieke Kerk in India, over de vernieuwing van het religieuze leven beter te begrijpen.

7.3.2. De *ashram* gezien door enkele theologen

P. Chenchiah, een 'vriend van de *Christukala Ashram*', toont een negatieve instelling ten opzichte van de geïnstitutionaliseerde kerken. Vooral in de moderne *ashram's* van *M.K. Gandhi* en *R. Tagore* zag *P. Chenchiah* een herleven van de oude hindoeïstische *ashram*-gedachte, van een gemeenschap van leerlingen rond een leermeester. In deze gemeenschapsvorm zag *P. Chenchiah* de mogelijkheid om tot een andere formule voor een kerkgemeenschap te komen dan de reeds bestaande en op westerse leest geschoeide kerkgenootschappen. In deze open gemeenschappen ziet hij de mogelijkheid om tot een werkelijke dialoog te komen, waaruit de christenheid hernieuwd te voorschijn kan treden.

Naast zijn theologiese visie op de kerk en de godsdiensten heeft hij enige duidelijke modellen voor ogen staan: de gemeenschap rond *M.K. Gandhi*, die openstond voor iedereen die op gandhiaanse wijze India naar een politieke en geestelijke onafhankelijkheid wilde leiden; de niet zo politiek ingestelde 'bosuniversiteit' van *R. Tagore*, die een integrale opleiding in de indiese kultuur trachtte te verzorgen onder omstandigheden die de eenheid tussen mens en kosmos beklemtuonden.

P. Chenchiah tracht zijn model terug te vinden in de klassieke hindoeïstische literatuur. Hij vindt de derde levensfase of *vānaprastha* het hoogtepunt van de indiese samenleving. Het is de gulden middenweg tussen het overaksentueren van de jeugd en de gevestigde samenleving enerzijds en de radikale ascese van de thuislozen anderzijds. De jeugd en de burgerij zijn te zeer in binnenwereldlijke gang van zaken gewikkeld, waardoor een grote gehachtheid aan dit aardse leven ontstaat. De asceet of thuisloze snijdt zichzelf helemaal af van het leven, waardoor hij de gaven van het leven als onnut verwerpt. In het godsdienstige leven wordt om onthechting gevraagd en deze kan gevonden worden door zichzelf te plaatsen tussen de beide polen van waarachtig leven: God en de wereld. De derde levensfase is het stadium van volmenselijke rijpheid, waarin de hartstochten niet meer de boventoon voeren en toch de interesse in de mens, man en vrouw, de wereld en de godsdienstige overtuiging niet verloren is gegaan. In deze levensfase is een wijze en tegelijk geëngageerde verdieping en reflectie over het konkrete bestaan mogelijk. Hier is de ruimte gegeven om de godsdienstigheid in volle omvang te beleven om een bron van inspiratie te zijn voor de hele samenleving.

P. Chenchiah ziet in de *ashram* de mogelijkheid om tot het waarachtig aanbidden van God te komen, om het geloof te verwerkelijken, niet alleen door aandacht voor de leer omtrent het geloof, maar door in een harmonies leven op zoek te gaan naar geestelijke waarden. Dit vraagt om innerlijke en uiterlijke oprechtheid, dat wil zeggen een vertrouwen op God, stilte, onthechting, zich niet opleggen, onthouding en gastvrijheid. Deze begrippen zijn weliswaar ook van toepassing op een klooster-gemeenschap, maar moeten hier gezien worden binnen de konkrete kontekst van de sfeer van de rijpheid, waarbij de wijze mens uit de derde levensfase de boventoon voert.

Het gaat niet om een volledig georganiseerde gemeenschap, maar om de ruimte waarin iedere enkeling zichzelf mag zijn. Door deze mentaliteit wordt het hindoeïsme gekarakteriseerd. Bij de hindoe-huizen in de oude stijl is er altijd een open hof waarin het leven zich voltrekt, dat is het symbool van de geestelijke vrijheid die het hindoeïsme kenmerkt. Het kastensysteem heeft juist deze functie van een maatschappelijk hechte organisatie om geestelijk vrij te kunnen zijn. De thuisloze staat buiten de sociale verplichtingen om een geestelijk vrij mens te zijn. Het hindoeïsme kent geen centrale bestuursinstantie en geen godsdienstige instituten. *P. Chenchiah* maakt hier een verschil tussen corporation en partnership, waarvan de eerste zoiets als vennootschap betekent, waarin alles kontraktueel verankerd is en de tweede een kring van vrienden vormt op vrijwillige basis, die nooit tot iets verplichten kan. Door deze tweede vorm van gemeenschap, partnership, wordt het hindoeïsme gekenmerkt en zouden ook de kerken getekend moeten worden.

Het hindoeïsme en alle indiese godsdienstige bewegingen hebben grote geestelijke hoogten bereikt zonder een instituut en dit roept kritiese bedenkingen op tegen de kerken met hun administratie, bezittingen, ritueel, hiërarchie en vastgestelde dogma's en leerstellingen. Zelfs daar waar de indiese godsdiensten zoiets als partnerships of fellowships kennen, zoals bijvoorbeeld de boeddhistiese *samgha*, daar is deze gemeenschapsvorm niet wezenlijk van belang voor de groei van het geestelijk leven.

Dit staat sterk in tegenstelling tot het 'onward christian soldiers', het lied waardoor de zendingskerken getypeerd worden. De *ashram* als gemeenschap moet iets anders zijn, en dat is een gemeenschap die leeft vanuit de beleving van het Evangelie in de vertrouwelijke overgave aan Jezus Christus. De Blijde Boodschap moet een inspiratie opleveren die alles overwint, dat is geen leger van soldaten dat goed gedruild ten strijde trekt, maar een bewogen gemeenschap die door haar vertrouwen in de Heer het geloof in zijn overwinning duidelijk maakt.

V. Chakkarai voegt er het beeld van het Volk Gods aan toe, als het voorbeeld van de grote stammenfederatie, dat wil zeggen het optrekken in familiaal verband. De *ashram* zou in die richting moeten werken en zo zouden er de kerken als een verzameling van families uitzien. Dit wordt gerealiseerd in de *ashram*, maar deze laatste zal vanwege een misverstand moeilijk te verwerkelijken zijn. De meeste christenen geloven ten onrechte dat de *ashram*'s monastieke *ashram*'s moeten zijn, gemeenschappen van celibatairen naar het voorbeeld van de boeddhistiese ordesgemeenschappen.

De *ashram* zou eigenlijk los moeten staan van de kerken, als een vergadering op vrije basis; hier spreekt *Chakkarai* over ekklesias, die elk een eigen aard zouden moeten bezitten. India wil de kerk als een bezielde lichaam, een organisme en niet als een organisatie, waarbinnen de kleine gemeenschappen ook weer organen van het grote organisme vormen. Het gaat om vrije gemeenschappen, waarin de bergrede en de kruisdood van Jezus Christus een nieuw wapen in de hand van de mens zijn, machtiger dan alle geweld en onderdrukking. De indiese kloosters én de *ashram*'s zijn juist zo'n levende benadering van alle problemen, ook op organisaties en politiek vlak.

S. Jesudason ziet in de *ashram* vooral de *gurukula*, de band tussen meester en leerling, maar dan in dienst van dé Meester, Christus de Heer, die werkelijk de *guru* voor alle mensen is. De leiders of bedienaren van de *ashram* moeten als herders voor hun kudde of als *guru*'s voor hun leerlingen zijn, die hun omgekeerd hun volle

vertrouwen moeten geven. De betrekking tussen meester en leerling wordt zo iets als een verhouding tussen ouder en kind. *S. Jesudason* nodigt jongelui tussen 13 en 22 jaar uit tot het ontvangen van een werkelijk christelijke opvoeding en jonge mensen inviteert hij in de *Christu-Kula Ashram* voor een vorming tot gehuwd of celibatair christen.

De *ashram* is een produkt van het leven en is zelf weer een bron van leven. De godsdienst is niet een deel van het leven, maar het leven zelf, en daarom kan men zich in de *ashram* zo wonderlijk aan alle omstandigheden aanpassen, even soepel als het leven zelf. De klassieke *ashram's* mag men niet louter als godsdienstige *ashram's* beschouwen, want vorsten werden er opgeleid in liefde voor het volk, diplomatie. De *ashram's* zijn 'geestelijke' centrales of laboratoria voor levensexperimenten. De *ashram* omvat het hele leven van de godsdienst tot medies onderzoek, bijvoorbeeld de kruidenleer. De vediese *ashram's* oefenen hun invloed niet uit door het uitzenden van leerlingen of door een sociale, politieke of mediese oriëntatie.

De nieuwe *ashram's* hebben zich door hun gerichtheid op speciale doeleinden aan de moderne behoeften aangepast. Binnen de *ashram*, zoals die bekend is uit de vediese voorschriften en de *Rāmāyāna*, is de aanwezigheid van een man gods die zelf een levensideaal realiseert en anderen dit helpt te verwezenlijken, belangrijk. India heeft dergelijke experimenten nodig waarbij de nadruk ligt op het verwezenlijken van gods aanwezigheid.

Deze *ashram's* mogen geen vaste verbindingen hebben met kerken of organisaties. Zij mogen ook niet verward worden met de derde of vierde levensfase; het gaat hier vooral om de bosydille, waarbij de rust van de natuur helpen moet om tot de ervaring van god te komen.

M.P. Davis gaat andere wegen door de betekenis van de *guru* te analyseren en hij komt tot de konklusie dat de enige en werkelijke *guru* Jezus Christus is. Willen christenen een *ashram* opzetten dan moet de leider Christus zo goed mogelijk kunnen vervangen en dat kan alleen de bisschop met zijn van Christus ontvangen volmachten. Zo staat *Davis* tegenover *Chenchiah*, die het ideaal van de kerk ziet in de gemeenschap zonder kultus, zonder sakramenten, terwijl de eerste juist uit de hindoeïstiese kontekst het zoeken naar Christus analyseert die door zijn apostelen hier vertegenwoordigd wordt.³³⁹⁾

7.4.0. De protestantse *ashram's* in de praktijk

De bovengenoemde auteurs gaan uit van feiten en kunnen op een model wijzen, dat men tussen de twintiger en veertiger jaren trachtte te verwezenlijken. In de volgende seksie zullen wij een aantal van deze *ashram's* beschrijven en de ontwikkeling van het verdere *ashram*-leven gadeslaan.

7.4.1. De *Christu-Kula Ashram*

De *ashram* te Tirupattur, ongeveer 180 km ten westen van Madras, werd gesticht in 1921 door *Dr. S. Jesudason* en *Dr. E. Forrester Paton*. De *ashram* omvat een ziekenhuis, een kleine school en daarnaast de ruimtes eigen aan een *ashram*. Hier in Tirupattur zijn dat: de kapel, die helemaal in de dravidiese tempelstijl gebouwd is als een

soort kopie van de zuidelijke tempels, die gekenmerkt worden door de grote poorten die leiden naar een omsloten hof met daarbinnen ook een overdekt gedeelte gesteund door pilaren, verder een gemeenschappelijke keuken en enkele eenvoudige verblijven

Het hele kompleks is gefinancierd uit een fonds dat ontstaan is uit het beginkapitaal van *Dr E Forrester Paton*. Bij de *ashram* zijn in ruimer verband de 'vrienden van de *ashram*' aangesloten, die elders de geest van de *ashram* trachten te verwezenlijken en zoveel mogelijk delen in het leven van de *ashram*, ook financieel, door de gemeenschap te steunen en er tijdelijk hun verblijf te nemen

Het ziekenhuis staat centraal in de opzet, omdat de beide artsen hier mogelijkheid zagen om zonder betaalde medewerkers op basis van christelijke naastenliefde medies dienstwerk te doen, als expressie van hun geloof. Daarbij kwam vanuit de gemeenschappelijke voorgeschiedenis van de 'oudere' en de 'jongere' broer in Engeland het uitdrukkelijk verlangen mee, dat het onderscheid tussen rassen opgeheven diende te worden. Na zich eerst in dienst gesteld te hebben van het zendingswerk vonden zij in Zuid-India een betere mogelijkheid om hun idealen te verwezenlijken dan in de normale zendingsziekenhuizen. Zij richtten de *ashram* hier op om aan de mensen in de buurt mediese hulp te geven als getuigenis van christelijke inspiratie. Naast de blijvende inwoners van de *ashram* werden christenen uitgenodigd dit werk tijdelijk te ondersteunen en tegelijk een intensieve ervaring van het christen-zijn op te doen.

Na enige tijd ontdekte men, dat de kinderen in de buurt geen schoolopleiding konden krijgen en daarom besloten enige leden van de *ashram* een schooltje te openen om aan de eerste noden tegemoet te komen. Dit alles moest op indiese wijze geschieden, de hele aanpak moest aangepast zijn aan de mensen rondom hen en ook de levenswijze van de gemeenschap, die op gelijk niveau als die van hun burens gehouden werd. Het uitvoeren van nederig dienstwerk wordt de ideale uitdrukking van het christelijk geloof van de leden van de *ashram*.

Om de indiese sfeer te benadrukken werd de kapel in tempelstijl gebouwd en worden er liederen en tekstboeken in de landstaal gemaakt en gebruikt. In de kapel wordt een ochtend- en een avonddienst gehouden. De *ashram* doet tegelijk dienst als een soort retraitehuis waar mensen gelegenheid krijgen voor enkele dagen van bezinning, en biedt verder onderdak aan kleinere bijeenkomsten. Er is een soort stage of *gurukula* ingericht om jonge mensen vertrouwd te maken met de Schrift, met de kergeschiedenis, teologie en prakties dienstwerk, ook voor leden van andere *ashram's*. Zo is er een kern ontstaan van vier permanente leden en ongeveer zestien vrijwilligers voor kortere of langere termijn die gezamenlijk een indiese christelijke gemeenschap willen vormen.

Naar buiten treedt de gemeenschap niet alleen op in het medies dienstbetoon, zoals in de zorg voor leprapatiënten, maar eveneens door de verkondiging van het Evangelie, wat vooral op de zondag gebeurt, waarvoor de inwoners van de *ashram* naar de dorpen trekken. Men wil niet alleen voorzien in lichamelijke noden, maar ook de Blijde Boodschap verkondigen. Niet alleen de klassieke *ashram* staat hier model, ook de moderne *ashram's* van *R Tagore* en *M K Gandhi* dienen tot voorbeeld om de plaats voor een integrale opleiding te worden en om de evangeliese inspiratie door woord en daad individueel en gemeenschappelijk uit te dragen.

In de laatste jaren overwoog *Dr S Jesudason* om zich meer en meer uit het medies werk terug te trekken waardoor hij duidelijk maakt wat hij in zijn visie met de *ashram* op de eerste plaats beoogt en dat is de groei in geestelijk leven. Na de dood van de 'oudere broeder' wordt *Dr E Forrester Paton* de leider van de gemeenschap en hij formuleert deze zich manifesterende tendens in de richting van de Cenakel-gedachte, waar de vorming bepaald wordt door gebed en men zich onder de leiding van de heilige Geest stelt om zo in het rijk Gods opgenomen te worden, deze Cenakel-gemeenschap manifesteert zich door nederig en barmhartig dienstwerk, een samen delen in de ervaring en vooral een wederzijds respect.

Zo wordt de familie van Christus, de *Christu-Kula ashram*, een gemeenschap waarin de aandacht komt te vallen op de groei in het christelijk leven en geestelijk dienstwerk is daaraan ondergeschikt. Met de dood van *Dr E Forrester Paton* wordt echter een tweede tendens duidelijk door de vraag naar de mogelijkheid om het ziekenhuis en de andere projecten te continueren. Men overweegt het oprichten van een lekebroederschap met daar wellicht een ambtsdrager aan toegevoegd, wat nu gezien moet worden tegen de achtergrond van de pas gevormde Church of South India, waarin de meeste protestantse kerkgenootschappen van Zuid-India tot een kerk verenigd zijn.

De tweede tendens beweegt zich konsekvent binnen het kader van de konstitutie van de *ashram*, welke door de stichters mede ondertekend is. Van de volwaardige leden, de *sevak's*, worden geloften geëist, na een driejarig noviciaat, waarin men *balasevak* is en in deze fase kan men blijven door het hernieuwen van de tijdelijke geloften om de drie jaar. De tijdelijke leden of vrijwilligers, die geen christen behoeven te zijn, zijn gedurende hun verblijf in de *ashram* verplicht zich eveneens aan de voorschriften van de *ashram* te houden. Dat betekent dat deze vrijwilligers tijdens hun verblijf de zuiverheid moeten onderhouden en de levensstijl van de andere *ashram*-bewoners moeten aanvaarden. De *sevak's* staan onder de gelofte van maagdelijkheid, terwijl in het dagelijks leven gehoorzaamheid moet worden bewezen aan de *prathamasevak*, het hoofd van de *ashram* in bestuurszaken, waarnaast geestelijke leiders, de 'oudere broeders' kunnen worden gekozen.

De konstitutie van de *ashram* maakt de indruk van het ontwerp voor een klooster gemeenschap, waarin de tijdelijke leden een geïntegreerd deel van de broederschap vormen. De *Christu-Kula Ashram* wil echter tot geen van de kerkgenootschappen behoren, zij wil interkonfessioneel zijn. De leden moeten slechts de doeleinden van de *ashram* onderschrijven. De konstitutie voorziet zelfs in de werving van nieuwe leden en uitbreiding van de familie of broederschap over meerdere plaatsen, waar men centra zal moeten oprichten voor gezondheidsdienst, opvoeding en verbetering van de sociale situatie op de dorpen en het inrichten van studenten- en jeugdkampen. Op dit moment is men nog niet aan deze vragen toe nu bestaat alleen de vraag hoe de *ashram* te Tirupattur te continueren ³⁴⁰).

7.4.2 De *Christa Prema Sevā Ashram*

Deze *ashram* werd te Poona, Maharasthra, in 1922 door *J Winslow* gesticht. Verder behoorden tot deze groep *W Lash*, later bisschop van Bombay, en *A Robertson*, die stichter werd van een groep die zich later aansloot bij de sociëteit van St. Franciscus. In 1961 moest de toenmalige bisschop *C Robinson* van Bombay de *ashram* sluiten. Maar ruim tien jaar later kon de *ashram* heropend worden door bisschop *Andrews*, nu

echter met een andere bezetting. De anglikaanse zusters van de Maagd Maria uit Poona en de katholieke zusters van het Heilig Hart besloten op dezelfde plaats een oekumenies eksperiment te beginnen.

De *ashram* stond eerst alleen onder patronage van de heilige Barnabas, de 'zoon van de troost', en daar werd in 1927 als tweede beschermheilige Franciscus van Assisi aan toegevoegd. Deze ogenschijnlijk onbetekenende vrome toevoeging wijst op een dieper gaande ontwikkeling binnen de *ashram*. Het is niet alleen het zevende eeuwe-feest van St. Franciscus dat de inwoners inspireerde, maar meer nog de orde van de minderbroeders. De franciscaanse spiritualiteit heeft indirect een grote invloed gehad op het leven van de *Christa Sevā Sangha* en de *Christa Prema Sevā Sangha*.

De eerste *acharya* of leider *J. Winslow* werd opgevolgd door *W. Lash*, die het langst als *acharya* in Poona optrad en eigenlijk werd diens benoeming tot bisschop van Bombay de direkte aanleiding tot de opheffing van de *ashram* van de *Christa Prema Sevā Sangha*. In 1934 werd echter al besloten tot een splitsing, want de leden die geen roeping tot het religieuze leven voelden, vestigden zich onder de oude naam *Christa Sevā Sangha* in Aundh, vlak bij Poona. De *Christa Prema Sevā Sangha* werd de monastieke *ashram* van de 'societeit van de dienst in de liefde van Christus'.

In de regel, zoals die door *J. Winslow* werd opgesteld in 1928 voor de *Christa Seva Sangha*, de 'societeit van de dienaars van Christus', werd gelijkstelling van alle leden geëist. Het eenvoudige indiese leven werd een van de componenten van de *sangha* en daarom werd van de niet-indiese leden gevraagd om in het vervolg India als hun moederland te beschouwen. Hierdoor hoopte *J. Winslow* de christelijke kerken weer een oosters aanzien te geven en te ontdoen van verwestelijking. De *ashram* werd gezien als het moederhuis van een organisatie die zich ook buiten India kon verspreiden.

De societeit werd helemaal bepaald door de inzet in India met als konsekwentie een zich aanpassen aan het gewone indiese leven. Het materiaal gebruikt voor de kleding moest uit de huisindustrie komen, handgeweven en oranje of oker van kleur. De eerste eis wijst in de richting van *M. K. Gandhi's* huisindustrie, waarin het weven centraal stond, en de kleur verwijst naar het indiese ideaal van de onthouding. In de gemeenschap werden de elementen bewaard die voor de anglikanen wezenlijk tot het kerk-zijn behoren.

In het begin willen de stichters niet uitgaan van een sterk systeem of instituut, de regel van de societeit wil daarom niet direkt een levens- of werkwijze vastleggen. Deze soepelheid wordt in verband gebracht met de indiese *ashram*, waar ook niet alles volgens vaste regels gaat. De societeit wordt verdeeld in drie takken: de eerste en de tweede orde van ongehuwde mannen en vrouwen en een derde orde van leden die zich niet tot het celibataire leven geroepen voelen. Allen zijn evenwel volledig lid van de *ashram*. De splitsing van 1934 betekent vrijwel dat de derde orde een aparte vestiging verkiest boven het verblijf te Poona.

De leden van de derde orde worden uitgenodigd om het leven te delen van de eerste twee groepen, hoewel zij volgens de regel geen afstand doen van bezit en inkomsten. Zij moeten bereid zijn om sober te leven en met anderen te delen. Overvloed en luxe worden vermeden en op deze wijze moeten zij de liefde van Christus voor de armoede, die hij zelf koos, demonstreren. Naast het verspreiden van de Blijde Boodschap en het leven in soberheid moeten de derde ordelingen zich vooral toeleggen op de broederlijke geest tussen de mensen. In de *sangha* of societeit wordt een band gelegd tussen de indiese *bhakti* of devotie en de franciscaanse

spiritualiteit. Wat er in de *ashram* in de konkrete werkelijkheid van alle dag gebeurt, moeten de derde ordelingen buiten de *ashram* uitdragen.

De huidige bewoonsters van de *ashram* te Poona, de anglikaanse en katholieke zusters, willen de lijn van de *Christa Prema Sevā Sangha* in 1971 weer opnemen, maar nu is er meer nadrukkelijk een oekumenies aspect bijgekomen. Ook zij zien het als opdracht om het ideaal van armoede en soberheid te propageren; zij leggen zich toe op eenvoudig dienstbetoon in de lijn van de franciscaanse en gandhiaanse mentaliteit. Verder willen zij de *ashram* uitbouwen tot een plaats van bezinning en hopen zo tevens de *ashram* tot een ontmoetingscentrum tussen mensen van verschillende godsdiensten te maken.³⁴¹⁾

7.4.3. De *Christa Sishya Ashram*

De gemeenschap van leerlingen van Christus is uit een spontane beweging binnen het syries-ortodoks seminarie in 1930 ontstaan en vestigde zich te Tagadam bij Coimbatore. De *acharya* of geestelijke instruktor was *K.C. Varghese*, maar het werd werkelijk een *ashram* door de komst van de anglikaanse bisschop *H. Pakenham Walsh*, de rektor van het seminarie. Het gezin is het uitgangspunt voor deze *ashram*, waar niet-celibatairen de kern vormen. De gezinnen wonen ieder in een eigen huis. Met de overige gebouwen was de *ashram* in 1936 gereed en de mentaliteit van de *ashram* werd samengevat in vier trefwoorden: armoede, gehoorzaamheid, vroomheid en dienst. Geloof, eenvoud en heiligheid van leven is het belangrijkste en daar komen op de tweede plaats werken van hulpverlening bij.

Bisschop *H. Pakenham Walsh*, die gehuwd was, werd de geestelijke leider van de *ashram*. Na de dood van bisschop *Walsh* in 1959 is *K.C. Varghese* helemaal de geestelijke leider geworden over een groep bestaande uit een tiental leden, waarvan twee priesters en twee zusters. Iedereen die geloften heeft afgelegd, heeft volledig stemrecht en alle belangrijke beslissingen worden met een meerderheid van stemmen genomen. De betrekkingen tot de verschillende kerken zijn uitstekend, waaronder die tot de syries-ortodokse kerk de belangrijkste is. Bij het benoemen van een nieuwe *acharya* werd de syries-ortodokse bisschop gehoord, zoals deze bisschop eveneens als belangrijk adviseur van de gemeenschap optreedt. Ieder lid van de *ashram* wordt verondersteld een persoonlijke leidsman en biechtvader te hebben. De kinderen blijven tot hun volwassenheid bij hun ouders, maar zij kunnen, wanneer zij tot de vereiste leeftijd zijn gekomen, zelf besluiten of zij zich buiten of binnen de *ashram* willen vestigen.

In het gebedsleven neemt het genezingswerk een belangrijke plaats in, want bisschop *Walsh* genas mensen door gebed en handoplegging. Het gebedsleven wordt in grote mate bepaald door syries-ortodokse gebruiken; de talen zijn malayalam, tamil en engels. Malayalam wordt gebruikt, omdat alle inwoners van de *ashram* uit Kerala afkomstig zijn. De graftombe van de overleden bisschop is nog steeds belangrijk voor de vroomheidspraktijken van de *ashram*-bewoners. Gebed en studie hebben duidelijk prioriteit boven handenarbeid, die eigenlijk alleen funktioneert als tegenhanger van de eerstgenoemden.

Onder de werkzaamheden buiten de *ashram* was de eerste aanzet om de bergstammen, temidden waarvan men leefde, te helpen door onderwijs en mediese hulp.

Daarnaast werd de *ashram* de plaats waar paria's of kastenlozen en leden van stammen zich konden vestigen om door de inwoners van de *ashram* opgevangen te worden. Hierin is geleidelijk een verschuiving gekomen naar bijbelonderricht, jeugdkampen en zendingswerk. Beroepsdeskundigen sluiten zich voor kortere tijd bij hen aan. Men wil nu de mogelijkheid voor rekollectie van hele gezinnen tegelijk organiseren. Het aksent in de werkzaamheden is op geestelijk dienstwerk komen te vallen, waartoe bij bisschop *Walsh* ook de gebedsgenezing behoorde ³⁴²⁾

7.5.1. Terugblik en signalement

Met een kritiese blik willen wij de ontwikkelingen in de eksperimentele benadering van het hindoeïsme gadeslaan. De aandacht gaat hierbij vooral uit naar de plaats van het religieuze leven in deze ontwikkeling van de christelijke eksperimenten en de verantwoording ervan. Hoe dragen de *ashram's* bij tot de verwezenlijking van indies christelijk thuisloos bestaan, is hier de grote vraag.

Samenvattend kunnen wij konkluderen, dat men vanuit de katolieke Kerk teoreties mogelijkheden ziet voor een zekere continuïteit tussen het christelijke religieuze leven en het niet-christelijke thuisloos bestaan. Teologen in India gaan ervan uit, dat de christelijke religieuzen zich kunnen oriënteren op het niet-christelijk *sannyāsa*-ideaal. De Kerk opent de mogelijkheid tot eksperimenteren in deze richting en de indiese katolieken juichen dit in 1969 op het All India Seminar toe. Er wordt door teologen zelfs gesproken over een delen in elkaars godsdienstige ervaring, maar wat dit nu presies betekent, dat konden de monniken in 1973 te Bangalore bijeen niet uitmaken ³⁴³⁾. Wel betekent de wederzijdse kennismaking dat men christelijk en niet-christelijk thuisloos bestaan vanuit de ervaring leert waarderen en onnodige vooroordelen leert opruimen, zodat een werkelijke dialoog tot stand kan komen.

De katolieke teologen leggen de nadruk op drie zaken: de kontemplatie, het monastieke leven en de *ashram's*. De kontemplatieve monnik in de *ashram* wordt door hen gezien als het ideale uitgangspunt voor een benadering en van het hindoeïsme in het algemeen en het thuisloos bestaan in het bijzonder. Door de continuïteit presies in deze richting alleen te zoeken legt men zich onnodige beperkingen op. Men moet de hele skala van mogelijkheden van het religieuze leven als één pluriform verschijnsel in het oog houden. Men verliest de andere wegen uit het oog die door religieuzen betreden zijn en niet in deze ene vorm van de monastieke *ashram* plaats vinden. In de praktijk kan dit eveneens betekenen, dat men vanuit dit monastieke ideaal wellicht om grote veranderingen vraagt, waarvan het niet duidelijk is of zij werkelijk noodzakelijk zijn voor de totaliteit van het religieuze leven.

Dat deze teologen uitgaan van de eksperimentele *ashram's* is verheugend, omdat men zich hier werkelijk oekumenies opstelt. De protestantse *ashram's* spelen een rol in de overwegingen van de katolieke religieuzen bij hun zoeken naar nieuwe wegen in India. De protestantse bijdrage heeft helaas ook verwarrend gewerkt, waardoor het zicht op christelijk religieus én hindoeïsties thuisloos bestaan vertroebeld werd. De teoretiese visies van de protestanten gingen veel meer uit naar het vormen van indiese kerkgemeenschappen dan naar nieuwe vormen van religieus leven. Toch leveren de protestantse eksperimenten ook een bijdrage voor een vernieuwing van het christelijke religieuze leven.

Wanneer wij *Mar Ivanios'* orde tot de experimenten rekenen, dan moeten wij in het katholieke kamp vaststellen, dat ook in de praktijk de aandacht is komen te vallen op het monastieke faset van het religieuze leven als de benadering van India bij uitstek. De *ashram's* blijken in de konkrete formuleringen echter kloosters of priorijen te zijn, dat wil zeggen dat men een gemeenschap van een bepaalde omvang en in een indies entourage een *ashram* is gaan noemen. De kleine kommunititeit van religieuzen levend volgens indiese stijl in een ietwat dorpachtige omgeving wordt de monastieke *ashram*.

Uit de klassieke traditie neemt men het beeld van de bositydille over een groepje mensen rond een meester of wijze verzameld in de bossen. Dit vonden wij terug in de vergelijking tussen de *ashram* en de benedictijnse familia, waarbij op de veestapel gewezen werd in de klassieke *ashram* en de benedictijnse kloosters als op zichzelf staande en voor zichzelf zorgende gemeenschappen.

M.K. Gandhi en *R. Tagore* hebben de klassieke *ashram's* naar hun eigen voorstellingen gewijzigd. Daarmee onderstreepten zij, dat zij werkelijk zieners waren die hun tijd doorzagen en met behulp van de door hen gestichte en rond hen gegroeide *ashram's* naar een mogelijke uitweg wezen. Dit laatste aspekt is hier van groot belang, omdat de *ashram's* hier binnen het kader van een visie gebruikt worden om een verder strekkend doel te bereiken en dat was voor *Gandhi* en *Tagore* de werkelijke onafhankelijkheid van India met een eigen nationale en kulturele bewustwording.

Beide vermelde typen *ashram's* staan de stichters van de experimenten voor ogen, maar zij gebruiken deze bestaande modellen of structuren voor hun levensproject, het religieuze leven. Hiermee treden zij in het spoor van alle grote ordetichters, die bestaande modellen gebruiken om thuisloos bestaan te kunnen verwerkelijken. Dit verschijnsel vinden wij terug in de westerse én indiese thuisloze traditie. Hier gebruiken de stichters van de experimenten het woord *ashram* en familia juist in hun tegendeel of zoals wij dat omschrijven: zij gebruiken de uitdrukking *ashram* voor een kontrastructuur. Evenals Benedictus familia gebruikte om niet een gezin of familie maar om een gemeenschap van monniken te betitelen, zo gebruikt men hier de term *ashram*. De *ashram*, klassiek of modern, wordt de structuur of de weg waarlangs men een religieus leven wil verwerkelijken. Bij *Mar Ivanios* is dit zonder meer duidelijk, zoals dit ook geldt voor de *Kurisumala* of Kruisberg *ashram*, omdat daar het monastieke karakter van de *ashram* vastligt. In de *Shantivanam ashram* hanteert men hetzelfde prinsiep door de *ashram* met de regel van de benedictijnse familia konkreet vorm te geven.

De uitdrukking *ashram*, die uit de sociale sfeer in India stamt, wordt hier helemaal binnen de sektor van het thuisloos bestaan getrokken om een konkrete structuur aan te duiden die het meest geschikt lijkt om het religieuze leven in India te realiseren; daarvoor gebruikt men dus een in India bekende term maar om een geheel eigen levensproject te verwezenlijken.

Binnen dit verband is een détail tekenend en dat is de naamsverandering van *Fr. Mahieu* naar *M.F. Acharya*. Hier meet deze monnik zich een naam aan die in samenhang met de uitdrukking *ashram* toch de verwarring vermindert. Want een *acharya* is tegenwoordig een — brahmaanse — leermeester in een filosofiese richting en wordt in de hindoeïstiese traditie vaak als titel voor abten gebruikt, bijvoorbeeld in het geval van *saṅkarācārya*. Deze titel heeft een andere nuanse als de uitdrukking *guru*. Tot *acharya* kan men aangesteld worden, *guru* is men doordat anderen iemand

als zodanig aanvaarden Door de combinatie van de twee termen wijst de stichter van de Kruisberg-*ashram* erop, dat hij meent het thuisloos bestaan binnen een gevestigde gemeenschap te kunnen realiseren Er is hier sprake van een kloostergemeenschap die van de samenleving een bestaande structuur overneemt om werkelijk thuisloos bestaan of religieus leven vorm te geven ³⁴⁴)

Als religieuze gemeenschappen of stichtingen hebben de eksperimenten de uitdrukkelijke goedkeuring van de kerkelijke autoriteiten gekregen, hiermee vooruitlopend op de wensen van het tweede vatikaans konsilie Hierdoor wordt onderstreept, dat men in het algemeen vanuit de Kerk en vanuit de Kerk in India aanvaardt dat deze weg mogelijk is.

In theorie en praktijk verklaart men, dat op de eerste plaats de monastieke vorm van religieus leven een mogelijkheid biedt om de dialoog met het hindoeïsme aan te gaan. Deze ontmoeting gebeurt op basis van een zekere continuïteit die men ziet tussen de woestijnvaders enerzijds en de indiese thuisloze anderzijds De missionaire Kerk is tot het inzicht gekomen, dat er in de indiese thuisloze traditie zaden of sporen zijn welke zeer goed geschikt zijn om christelijke religieuzen daar gebruik van te laten maken Tegelijk bewandelt men vol vertrouwen deze weg in de overtuiging de Blijde Boodschap op een aan India aangepaste wijze te kunnen verkondigen

7 5.2. Terugblik en verheldering

Het is goed om hier duidelijk te onderstrepen dat de protestantse theologen naar nieuwe vormen voor kerkelijk samenzijn gezocht hebben en daarom de aangeboden modellen of structuren uit de indiese wereld vanuit hun perspectieven benaderden De protestanten en de katholieken pretenderen van de klassieke hindoeïstiese teksten uit te gaan, maar de protestanten zochten in deze voorbeelden mogelijkheden om tot meer spontaan kerkelijk leven te komen Zij zoeken naar de vrijheid die de hindoeïstiese samenleving biedt voor de christelijke gemeenschappen

In hun uitleg variëren de theologen evenzeer als de werkelijke gemeenschappen dat doen. Zij kennen ieder een democraties of hierarchies georganiseerde groep, maar het aksent blijft toch op het charismaties karakter vallen Zij leggen de nadruk op de sfeer in de *ashram* die de leden in eenzelfde geest moeten samenbinden, en daarvoor zal in de praktijk de groep overzichtelijk moeten blijven Zij zien in de *ashram*'s kleinere gemeenschappen die door een eigen leefklimaat bepaald worden, alle varianten zou men kunnen samenvatten onder de betiteling een geestelijke 'joint family', grote familie

De indiese protestantse theologen verdedigen aan de ene kant het charismaties karakter van de kerkgemeenschap en aan de andere kant nemen zij het op voor de hindoeïstiese traditie Zij willen het hindoeïsme niet zonder meer veroordelen, integendeel zij zien goede mogelijkheden om aan de indiese kerkgemeenschappen met behulp van de hindoeïstiese traditie het charismaties karakter terug te geven Het gezag van de leider is evenredig met zijn geestelijke invloed In de *gurukula* zien zij de mogelijkheid om een betrekking tussen vader en kind, meer dan tussen wetgever en onderdaan op te bouwen Het gezag van de leermeester is evenredig aan zijn geestelijke invloed, zoals Paulus zich als vader van de gemeente beschouwde maar ook voor Paulus golden grenzen aan zijn gezag Deze verhouding tussen de apostel

Paulus en de jonge gemeentes vindt men terug bij de *rsi's* uit de vediese traditie. De *rsi's* en zijn leerlingen leefden samen als een familie en vormden op deze wijze het voorbeeld voor de betrekking tussen *guru* en leerling. De meester leefde temidden van de leerlingen met de opzet om het gezamenlijk doel, de aanwezigheid van god, te realiseren.

Bij de *ashram* ligt de nadruk op het gezamenlijke beleven van de aanwezigheid van god, de gemeenschap is een doel op zich waarbinnen het eksperimenteren op geestelijk en prakties gebied valt. Deze familiale verhouding biedt het geschikte uitgangspunt om over alle aspecten van het leven na te denken vanuit de rust van de natuur.

De praktijk begint met gelijksoortige ideeën, maar de ontwikkeling gaat anders verlopen. Om deze vorm van kerkgenootschappen te realiseren worden aan de leden van de *ashram* speciale eisen gesteld, vooral omdat de meeste *ashram's* in de lijn van de moderne *ashram's* van *M.K.Gandhi* en *R.Tagore* hun idealen willen uitdragen door dienstbetoon aan de naaste als getuigenis. Dit tracht men te doen óf door rechtstreekse deelname aan de verkondiging en hulpverlening óf door de gemeenschap zelf als instrument in dienst van het getuigenis te stellen door eenvoudig evangelies leven. Dit leidt tot een tweevoudige ontwikkeling binnen de protestantse *ashram's*.

De *Christu-Kula ashram* stelt voor haar leden een volledig geloftenleven verplicht. Deze *ashram* staat duidelijk in het teken van het religieuze leven, waarbij de konstitutie de onafhankelijkheid van kerkgenootschappen onderstreept. Het typiese van deze gemeenschap is het interk confessioneel karakter, dit geldt ook voor de *ashram* als een religieuze instelling. Het hele kader is gebaseerd op het feit dat de leden zich aan de regels van het geloftenleven houden en dit geldt ook voor de tijdelijke leden en overige vrijwilligers. Dit alles maakt het werk van de *ashram* mogelijk. Naast werk onder zieken en op school is hier de verkondiging naar voren gekomen en daarmee is geleidelijk een verschuiving gekomen en is het aksent komen te vallen op de gemeenschap als gemeenschap in gebed verenigd.

In de 'oudere' en de 'jongere broeder' heeft zich geleidelijk een verandering in de opvatting over de *ashram* voltrokken. Begonnen zij in 1921 met het ziekenhuis als de centrale opgave voor de *ashram*, door hun gedrag en woorden legden *Dr.S.Jesudason* en *Dr.E.Forrester Paton* geleidelijk de nadruk op de idee van het Cenakel, als de gemeenschap of familie rond Christus, waarvan de 'nieuwe mens' het doel was. In de opvatting van de beide stichters verschoof daarmee de aandacht naar een geestelijk en godsdienstig vormingscentrum gedragen door enkele inspirerende personen. De andere tendens blijft de nadruk leggen op het dienstwerk en om dit te kunnen voortzetten doet men beroep op de konstitutie van de *Christu-Kula ashram*. De centrale gedachte wordt in deze tweede tendens dat het leven in de *ashram* een leven van gebed en vertrouwen op God, naastenliefde en onbaatzuchtige dienstbaarheid in navolging van Christus moet zijn. Om aan deze verlangens gehoor te kunnen geven is het leven volgens geloften noodzakelijk.

De splitsing van de *Christa Sevā Sangha* in de *Christa Prema Sevā Sangha* en de *Christa Sevā Sangha* openbaart dezelfde problematiek. Te Poona kan men spreken over een religieuze kommunititeit in navolging van de eerste minderbroeders, waarbij de belangstelling voor India in de *sangha* natuurlijk voorop blijft staan. Te Aundh ontstond een vrije gemeenschap van een soort derde ordelingen, die als een geestelijke familie leefden.

De franciscaanse invloed werkte hier als katalysator op dit proces, maar deze invloed was indirect. Diepgaand onderzoek naar het leven van Franciscus en de geschiedenis van de minderbroeders ontbreekt. Deze ontwikkeling maakte het mede mogelijk, dat de anglikaanse en katolieke religieuzen de wederopbouw van de *Christa Prema Sevā Sangha* ter hand konden nemen. Deze ontwikkeling onderstreept nog eens de verandering van de *Christa Sevā Sangha* naar de *Christa Prema Sevā Sangha*, waar de eerste en tweede orde centraal staan.

De *Christa Sishya Ashram* blijft het duidelijkst wijzen in de richting van de grote familie, maar hier moet de kanttekening gemaakt worden dat er momenteel geen gehuwde leden zijn. Bovendien bestaat de groep alleen uit *malayali*, dat zijn mensen uit Kerala. Bisschop *H.Pakenham Walsh* was de man waarom zich de gemeenschap koncentreerde en hier ligt tevens de reden dat zijn graftombe of *samādhi* een grote rol speelt in het godsdienstig leven van de *ashram*. Maar een grote kring van mensen heeft ook deze bisschop niet kunnen bereiken.

7.5.3. De oekumeniese bijdrage van de experimenten

De *ashram* veronderstelt een wijze die een visie heeft welke hij integraal formuleren kan en zo tot leefregel van de gemeenschap maakt met als gevolg dat de mensen zich tot deze groep aangetrokken voelen. Ook al wijzigden *M.K.Gandhi* en *R.Tagore* het traditionele concept van de *ashram*, toch zijn zij zieners die hun tijd verstaan hebben en duiden konden met behulp van deze *ashram's*, de 'bosuniversiteit' en het 'model-dorp', om aan India een eigen gezicht te geven. In deze zin heeft de *ashram* binnen het christelijk kamp nooit gestalte gekregen. Er was tot nu toe geen persoonlijkheid die alle soorten indiërs – ongeacht hun levensbeschouwing – kon boeien.

Desalniettemin hebben de protestantse christenen door het streven naar een 'geestelijke joint family, groot familie', een model dat zeer wel zou kunnen functioneren als een vorm van kerkgenootschap, een 'community of the church', die wij hier als een fellowship, partnership of vriendenkring zouden willen omschrijven. Van dit model vindt men in de indiese literatuur en geschiedenis tot op de huidige dag voorbeelden, hoe deze vriendenkringen te verwezenlijken zijn. Deze vrije vormen van gemeenschappen worden gekenmerkt door hun tijdelijk karakter. Met het sterven van de inspiratiebron houdt de *ashram* of 'joint family' op te bestaan. Dit probleem wordt meestal niet aan de orde gesteld, maar hier kunnen de indiese literatuur en werkelijkheid een belangrijke hulp zijn om het sterven van een *ashram* toe te lichten.³⁴⁵⁾

De protestantse experimenten hebben ons uitstekende diensten bewezen door de *ashram's* goed te leren verstaan. Het dilemma waar verschillende *ashram's* voor komen te staan, is sterven of voortleven als religieuze instelling. Stervende wijst de eerste kategorie van de *ashram's* op een mogelijkheid, die nader onderzocht dient te worden. De tweede soort *ashram's* maakt duidelijk, dat het religieuze leven de protestantse kerken niet vreemd is. De genegenheid voor de franciscaanse spiritualiteit heeft de *ashram*-bewoners in zekere zin mobiel gemaakt. Dit wordt neergelegd in de konstituties van de *Christa Sevā Sangha* en de *Christu-Kula ashram*, waarbij wij eveneens zouden willen wijzen op de konstitutie van de Orde van de Navolging van Christus, waarin *Mar Ivanios* als jakobiet dergelijke mogelijkheden aanbiedt. Het leven deed de protestantse kerkgenootschappen religieus leven aanvaarden en daarin

verbreedden zij tevens de mogelijkheden van de katholieke experimenten, omdat de protestantse *ashram's* meer mogelijkheden voor religieus leven aangrepen.

Een nadere analyse van de christelijke experimenten leert dat de term *ashram* binnen christelijke kringen een dubbelzinnige betekenis heeft gekregen, waardoor de *ashram* als de uitweg uit de impasse van de Kerk in India wordt aangeboden. Men moet zich gaan afvragen wat nu precies de erfenis van de hindoes is, die God de Kerk als een gave schenkt. Waar zijn werkelijk nieuwe vormen van christelijk samenzijn te vinden om te kunnen spreken van een *ashram*-beweging?

Uit het voorafgaande zouden wij twee vormen naar voren willen halen en dat is de aanzet tot een 'joint family', een fellowship of vriendenkring, en dan de *ashram* om bepaalde religieuze gemeenschappen aan te duiden. Het ontbreken van dit onderscheid heeft veel misverstanden opgeroepen, die wij in de literatuur over de *ashram's* terugvinden tot zelfs in de documenten van het All India Seminar in 1969 te Bangalore gehouden. In de werkboeken van dit Seminar en de begeleidende studies van *Swami Abhishiktananda* vinden wij deze onduidelijkheid terug. Maar in onze studie gaat het om richtlijnen voor religieuzen en niet om een studie over de mogelijke betekenis van de *ashram* in het indiese kerkelijk leven.³⁴⁶)

7.6. De *ashram* als pilot-project

In de tekst 'Church in India today' van het All India Seminar en van de werkgroep over spiritualiteit ter voorbereiding van hetzelfde Seminar vinden we de oproep tot het bevorderen van het kontemplatief leven en de aanmoediging om charismatische personen de gelegenheid te geven om *ashram's* op te richten. De religieuzen komen voor de uitnodiging tot kontemplatief leven te staan en daarbij beveelt men de *ashram* aan om als religieus tot een betere dialoog met de hindoes te komen. De kontemplatieve monnik in de *ashram* wordt aangewezen als de weg bij uitstek. De *ashram* wordt eveneens als het model voor de priesteropleiding geschilderd en tenslotte worden er meer open *ashram's* genoemd, waar allerlei soort mensen kunnen komen om ingeleid te worden in geestelijk leven. Gekwalificeerde leden van de *ashram* worden aangewezen om voordrachten of cursussen te geven. Deze *ashram* is uitermate geschikt voor liturgische vernieuwingen.

Kortom, de *ashram* wordt aangeduid als het pilot-project voor de vernieuwing in religieus leven, voor de priesteropleiding én voor geestelijk leven en liturgie in het algemeen. Het motief is, dat de *ashram* de beste gelegenheid biedt om te komen tot vernieuwing en aanpassing aan India tegelijk. De *sannyasi's* maken duidelijk wat hindoes van aan God toegewijde personen verwachten; moeten priesterlijk en religieus leven dan niet vernieuwd worden in de lijn van het hindoeïstische thuisloze bestaan? Voor dat alles is meer kennis van het hindoeïsme noodzakelijk en om dit alles te realiseren zijn de zogenaamde experimenten of pilot-projects noodzakelijk, die christelijke *ashram's* genoemd worden.

Swami Abhishiktananda formuleert al deze verlangens om tot vernieuwing in India te komen het duidelijkst: nadruk op het thuisloos bestaan, daarmee nadruk op de kontemplatie; de zogenaamde christelijke *ashram* als experiment én voor religieuzen én voor priesters én als rustplaats voor alle christenen om tot bezinning te kunnen komen. Verder wordt ook nog gewezen op de *gurukula*, de band tussen meester en leerling uit de hindoeïstische *ashram*.³⁴⁷)

Hier worden verwachtingen opeengestapeld, waaraan eenvoudig niet voldaan kan worden. Daarom willen we met inachtneming van de resultaten van onze studie hier enige praktische kanttekeningen maken.

Religieus leven, spiritualiteit, kontemplatie en liturgie vormen geen noodzakelijke eenheid. Zoals wij in onze beschouwing over 'India, land van spiritualiteit en kontemplatie' (paragraaf 5.1.7) uiteenzetten en door onze verdeling in sectoren van het hindoe-huis onderstreepten, komt hier een misverstand omtrent India naar voren. Spiritueel en kontemplatief blijken los te staan van de tempel en de kultus, waardoor het thuisloos bestaan moeilijk als model voor liturgiese vernieuwing aangevoerd kan worden.³⁴⁸) De liturgiese vernieuwing of eredienst zal zich vooral moeten oriënteren op de hindoeïstiese tempelkultus.

Voor aanpassing van christelijk leven in het algemeen aan India moet men in de sociale sektor blijven. De christelijke gemeenschap zal zich in haar leefgewoontes naar de indiese samenleving moeten richten. Hier nu hebben de protestantse theologen hun verschillende pogingen tot vernieuwing van het christelijk samenzijn aangezet, waarbij de *ashram* als een 'geestelijke joint family' centraal stond en door de protestanten in theorie en praktijk verschillende varianten bleek te krijgen van democratische tot hiërarchiese *ashram*'s. De protestanten bewogen zich langs een lijn die nog steeds om verdieping en studie vraagt. De meeste protestantse *ashram*'s bleken van opzet te veranderen en geleidelijk religieuze instellingen te worden. De christelijke *ashram* als een vorm van 'een gemeenschap van de Kerk' blijft een belangrijke bijdrage, en tot nu toe bijna alleen erfenis van de protestantse kerken, om christenen te verzamelen op basis van een zekere vroomheid, die konkreet gestalte krijgt in een levende gemeenschap.

De *ashram* wordt eveneens gebruikt om de vernieuwing in de priesteropleiding aan te duiden. Hier biedt de syromalabaarse kerk een bijdrage, die zo ongeveer vanaf de zesde eeuw een opleidingssysteem voor haar klerus kent dat men *malpanate* noemt; het woord is afgeleid van de term *malpan*, die meester betekent. De opleiding van de priesterstudenten werd tot in 1850 op deze wijze gerealiseerd, die wel zeer veel overeenkomst vertoont met de *ashram* van de *gurukula*. De syriese christenen reiken hier een traditie aan om de priesteropleiding op indiese wijze te realiseren zonder enige verwarring met religieuze instituten op te roepen. Hier heeft men wellicht een formule die zeer goed bruikbaar is voor de hervormingen van de priesteropleiding waaraan men nu werkt.³⁴⁹)

Zo komen wij tot de katolieke eksperimenten en een aantal protestantse projecten waarbij de uitdrukking *ashram* een bepaald type van religieus leven blijft weergeven. De *ashram* wordt nu een kontrastruktuur dat wil zeggen dat men aan de indiese samenleving een model ontleent maar deze struktuur in dienst van een ander, hier een religieus, levensproject gebruikt. De *ashram* doet denken aan de benedictijnse familia en kan met evenveel recht in dezelfde geest als de benedictijnen familia gebruiken, gehanteerd worden. Nu is echter duidelijk waarover gesproken wordt.

De *ashram* als pilot-project kan slechts betekenen een vorm van een gemeenschap van de Kerk of een bepaalde religieuze kommunititeit. In de eerste kan uitvoerig aandacht besteed worden aan liturgiese en geestelijke herbronning. De tweede *ashram* is een kleine kommunititeit in een indiese entourage, waarbij als spesifieke eigenschap de *stabilitas* geldt en daarbij komt dan noodzakelijk dat men zichzelf ter plaatse verzorgen moet. Dat aan deze *ashram*'s scholen, ziekenhuizen, weeshuizen en

andere instituten verbonden kunnen zijn, sluit helemaal aan bij de indiese thuisloze traditie, waar de kloosters ook hospitalen, weeshuizen en scholen onderhouden.

7.7. Voorlopige balans

De missionerende katholieke Kerk komt in India tot het inzicht dat men wellicht een aspekt van het religieuze leven uit het oog verloren heeft en dat is het religieuze leven zelf als instrument in de verkondiging. In navolging van het tweede vatikaans konsilie bezint zich de Kerk in India en roept op om aan het religieus leven een meer indiese gestalte te geven in dienst van de verbreiding van het Evangelie. Men zoekt het vooral in de richting van de 'monastieke' *ashram*.

De protestanten hebben vooral naar een indiese 'community of the church' of een vriendenkring van toegewijde christenen, die gezamenlijk vanuit één konkrete inspiratiebron leven, gezocht. Om deze gemeenschappen zo goed mogelijk te laten functioneren stelt men de eis van een geloftenleven, dat sterk aansluit bij de al bestaande christelijke religieuze traditie.

Leggen de katholieken wellicht eenzijdig de nadruk op het monastieke aspekt, de protestanten korrigeren dit door het integreren van elementen uit de franciscaanse levenswijze. Zo trachten alle christenen tot een indiese benadering van India te komen en alle kerken juichen deze religieuze experimenten als werkelijk christelijke levensvormen toe. Zij zien het religieuze leven binnen het zendingswerk functioneren, maar dat niet alleen. Men verwacht van de religieuzen ook een zekere vernieuwing, omdat zij de dialoog met werkelijke eksponenten van de indiese godsdienstige traditie, de thuislozen, aangaan.

In de praktijk van het kerkelijk leven wordt door de positieve waardering van het thuisloos bestaan gewezen op de sporen of zaden aanwezig in het hindoeïsme. Men ziet hier zelfs de mogelijkheid van een continuïteit door religieuzen aan te moedigen een weg te gaan waarvan men aanneemt dat die zo dicht mogelijk bij de indiese thuisloze traditie aansluit. Tegelijk gaat men er vanuit, dat de christelijke religieuzen een verkondigende rol zullen spelen en dit kan niet anders begrepen worden dan vanuit het besef dat er ondanks alle continuïteit een diskontinuïteit is.

Hier kan men de vraag stellen of er nog een ruimere mogelijkheid is om de continuïteit aan het licht te brengen. Wanneer wij beter zicht op dit punt hebben zal ook de kwestie van de diskontinuïteit beter geformuleerd kunnen worden. Wij trachten op deze wijze in te gaan op *M.F.Acharya's* zoeken naar religieuze vernieuwing. Een nieuwe bloei van het religieuze leven is volgens *M.F.Acharya* alleen te verwachten door een serieuze herbronning uit de christelijke én de hindoeïstiese thuisloze traditie.

7.8.1. De spiritualiteiten als aanknopingspunten

Als de *ashram's* als kloostergemeenschappen slechts één model zijn om het religieuze leven in India vorm te geven, komt de vraag of er misschien geen andere wegen gevonden of aan te wijzen zijn. Observatie in India en verdere studie heeft ons een dubbele teleurstelling gebracht. De eerste ontdekking betrof het gebrek aan belangstelling voor de eigen religieuze traditie en de tweede ontdekking resulteerde uit een nadere analyse van het gepubliceerde materiaal, waarin wij geen duidelijke verwijzing

vonden naar de werkelijke hindoeïstiese thuisloze traditie. Daar ligt de reden om het indies thuisloos bestaan nader te gaan onderzoeken.

Naast de nodige herbronning in de H.Schrift, die noodzakelijk is, en betere kennis van India en het hindoeïsme, die evenzeer noodzakelijk is, zouden wij willen pleiten voor een verdieping van eigen spiritualiteiten. Dit betekent zich in navolging van de stichter bezinnen op de voorgegeven situatie om de spanning tussen het alles verlaten en de konkrete maatschappij te overwinnen. Deze opgave blijft voor de religieus bestaan om de regel als een werkelijk antwoord op die spanning tussen wereld en eigen ideaal te beleven.

'Langs dezelfde weg voortgaan als waarlangs Christus zelf gegaan is, langs de weg van armoede, gehoorzaamheid, dienstbetoon en zelfopoffering tot de dood toe, waaruit hij door zijn verrijzenis als overwinnaar te voorschijn is getreden,' lijkt ons de opdracht van de religieuzen, persoonlijk en gemeenschappelijk. 'De religieuze instituten die meewerken aan de inplanting van de Kerk moeten, geheel vervuld van de mystieke rijkdommen waardoor de religieuze traditie van de Kerk gekenmerkt wordt, proberen deze overeenkomstig de aard en aanleg van elk volk uit te drukken en door te geven'.³⁵⁰⁾

Onder deze rijkdommen zouden wij zeker de evangeliese inspiratie in zover deze in deze regel is neergelegd, willen rekenen. Vanuit deze studie willen wij enige perspectieven aanwijzen om de dialoog verder uit te breiden en wel door middel van de spiritualiteiten. Overeenkomstig onze omschrijving van spiritualiteit als de oorspronkelijke stap om de spanning tussen de konkrete wereld en het verlangen om alles te verlaten te overwinnen, volgt dat iedere werkelijke spiritualiteit deze dialoog insluit en sterft wanneer men de polen van de spanning uit het oog verliest.

Als aanzet voor een dergelijke dialoog daartoe willen we enkele voorbeelden geven om de tekst van het dekreet Ad Gentes toe te lichten. Het gaat hier om verschillende aanzetten, die toch al richtingwijzend kunnen zijn. Als eerste geval noemen we *Sādhu Ittyavirah* die als zwervende *sādhu* door Kerala trekt om getuigenis af te leggen van het Evangelie. *S. Rayan* beschrijft kort de levensloop van deze man, die in 1922 geboren werd, in 1950 bij de Sociëteit van Jezus intrad en deze in 1958 weer verliet, omdat hij merkte dat zijn roeping een andere was dan die van jezuïet.

Het opvallendste in het hele verhaal is de opmerking van *S. Rayan S.J.* dat hij zo uitvoerig met *Sādhu Ittyavirah* van gedachten kon wisselen. Tussen de jezuïeten en de *sādhu* is een goede verhouding blijven bestaan en het gesprek tussen de paters en deze eenling is ook voor zijn levensweg als zwervende monnik van nut geweest. Dank zij deze gunstige ontwikkeling vond *Sādhu Ittyavirah's* poging bijval en is hij nu binnen de Kerk van Kerala aanvaard.³⁵¹⁾

Een tweede geval is de carmeliet *Lambert van de Moeder van God*, die in de hindoeïstiese wereld bekend stond onder de naam *Swami Acyutānanda Saraswati*, welke hij in 1967 ontving van *Paramahansa Satyananda Saraswati Maharaj*, waardoor hij volledig lid werd van een van de takken van de orde van *Śaṅkara*. Daarvoor was hij al als *Adyatma Svarupi* door *Swami Venkatesvarananda* uit Madras als novice opgenomen. In 1968 stierf de *swamiji*, zoals hij door directe volgelingen van *Gandhi* aangesproken werd, in een ziekenhuis waar de 'natuurlijke' geneeswijze gebruikt werd. *Lambert* of *Karel Soetart* weigerde de bovenvermelde riten bij te wonen, omdat hij geen konsessies wilde doen of de indruk wekken, dat hij de godsdienstige opvattingen van de hindoe-monniken deelde. Trouw onderhield hij de regel van de Carmel

en deed alles in overleg met zijn oversten Van belang is hier op te merken dat er nooit een konflikt heeft bestaan tussen *Lambert* en de Carmel, integendeel hij deelde met hetzelfde entoesiasme het leven in de Carmel, als hij als thuisloze er op uit trok ^{3 5 2})

Onder de jezuïeten van Calcutta en Poona zijn er een aantal die hun religieuze leven geheel hebben aangepast aan het hindoeïsties milieu, waarin zij leven Al deze paters staan in nauw kontakt met de orde waarbinnen zij ook ter plaatse verantwoording tegenover anders denkende medebroeders afleggen Van deze groep jezuïeten benadert *Swami Animananda* in Belgaum, Mysore, het meest de aanpassing aan indies religieus leven Hij legt zich toe op de *gurusthala*, dat is *vīrasaivitiëse* monnik die zich met het onderricht van leken bezig houdt Op dit model heeft hij getracht een christelijk projekt op te bouwen, waardoor hij op een aan de *lingayat's* aangepaste wijze modern onderwijs tracht te geven Dit gebeurt met een zeker sukses, maar vraagt van de *Swami* wel een zeer stipte onderhouding van de *vīrasaivitiëse* regels voor de *jangama's* of zwervers In al deze gevallen wordt van binnenuit de poging ondernomen om uitgaande van de geestelijke oefeningen van Ignatius tot een aan de levensomstandigheden aangepast gebedsleven te komen

Op basis van de korte samenvatting van de konstituties van de Societeit van Jezus heeft *Moeder Teresa* haar eigen konsept ontworpen om met haar Missionaries of Charity het Evangelie op de straten van Calcutta te verkondigen, hetgeen haar erkenning van de indiese regering heeft gebracht De vierde gelofte van gehoorzaamheid heeft zij veranderd in een bijzondere gelofte van naastenliefde Zij wil dan ook niet voor saneringsinstanties van de stad Calcutta of de regering het werk overnemen, maar in de hulp van deze kongregatie ligt het aksent op het getuigen van de menswaardigheid van alle mensen, ook de stervenden De Loreto-sisters, waartoe *Moeder Teresa* behoorde, hebben haar de mogelijkheid gegeven het eksperiment te beginnen dat tot een kongregatie uitgroeide

Broeder Andrew heeft aan het eind van zijn opleiding de Societeit van Jezus verlaten om een mannelijke tak op te richten van deze missionarissen van de liefde Tussen hem en de paters jezuïeten van Calcutta zijn zeer goede betrekkingen blijven bestaan

De provinsiale overste van de Dochters van het heilig Kruis in Bombay, zuster *Anna Huberta*, heeft het sekulier instituut van de Handmaids of St Mary binnen St Katherine's Home in Bombay laten ontstaan Meisjes uit dit grote weeshuis wilden de zusters helpen zonder zelf evenwel dochter van het heilig Kruis te worden Deze provinciale overste is er in geslaagd deze jonge vrouwen een eigen gemeenschap te laten ontwikkelen met indiese leefwijze om zo over een groep te kunnen beschikken die van binnenuit aangepast was aan de harde omstandigheden van de stad Bombay en het platteland

De Handmaids zijn er toch heel geleidelijk toe gekomen om zekere regels en een uniforme klederdracht te bepalen, maar verder is haar leefzijde helemaal aan de eenvoudige indier aangepast De Dochters van het heilig Kruis hebben alleen technische hulp verleend om deze Handmaids haar idealen te helpen formuleren Deze beide instituten zijn in hun leefgewoontes aan de armen van India aangepast, de vormen van gebedsleven en organisatie doen wellicht nog wat westers aan, mede omdat de regels uiteindelijk toch in overeenstemming gebracht werden met het kerkelijk recht

Een derde vorm van aanpassing is die van de Rosarians, de broeders van de rozenkrans, gesticht door een carmeliet van Maria Onbevlekt Ontvangen. De broeders hadden als konsept wel de cistercienser regel maar de gehele gebeds- en levenspraktijk was konsekwent parallel aan het leven van de eenvoudige *sādhu* opgezet. Veel rozenkransgebed, vegetarisch eten, veel ascese en leven onder zeer armoedige omstandigheden. Deze situatie dreigde een mislukking te worden en daarom werd pater Dominic O C D als generale overste aangesteld. De Rosarians hebben door deze gang wel duidelijk gemaakt, waar grenzen liggen voor religieuzen.

De Orde van de Navolging van Christus lijkt ons van de indische instituten een van de beste mogelijkheden om verder op door te denken als een indische stichting, vooral als de herbronning goed ter hand genomen wordt. Dat betekent, dat men weer de jakobitische traditie opneemt. Dat wil zeggen dat de gehele spiritualiteit zich weer duidelijker aansluit bij de mentaliteit en de gewoontes van de syrische christenen van Zuid-India, welke de indiers direct aanspreken.

In deze groepen zien we een lijn die zich steeds dichter naar het thuisloos bestaan toe beweegt, van de aanpassing aan de uiterlijke leefgewoontes wordt het steeds meer een aansluiten bij de indische thuislozen. Deze vormen hebben toch al het voordeel dat zij het Evangelie voor vreemdelingen meer direct doen spreken. Maar dit zou men als het ware nog binnen het kader van het zendingswerk en de verkondiging kunnen zien, waartoe men in ieder geval de algemene indische leefgewoonte overneemt. Van de eerste twee groepen, de Handmaids en de Missionaries of Charity, kan men de vraag stellen, in hoeverre zij toch niet een nieuwe grens aanbieden, waar de hindoeïstische thuisloze traditie nog geen kennis van genomen heeft.

In Calcutta komt deze mogelijkheid het meest markant aan de orde. Men verlaat alles om de andere mens zijn menselijke waardigheid te doen ervaren, de thuisloze laat zich in dit geval geheel en al door de ander, door diens noden bepalen en moet daarom zijn eigen denk- en leefwereld verlaten. Men zou hier een voortzetting kunnen zien van de boeddhistische welwillendheid, culminerend in de prediking voor de andere wezens, of de jainistische geweldloosheid, zich manifesterend in de zorg voor zieke dieren, of de dienst van de *Ramakrishna*-monniken.

De onbaatzuchtigheid van de indische thuisloze traditie, welke zich uitte in prediking en dienstbetoon uit welwillendheid, is een manifestatie van de bevrijding of verlossing van de thuisloze. Men zou hier kunnen overwegen of deze onbaatzuchtigheid niet in onvoorwaardelijk luisteren naar de ander vertaald wordt als uitdrukking van het alles, ook zichzelf, verlaten hebben. Wellicht is hier een uitbreiding mogelijk van de indische skala, een nieuw grensgebied. Het alles verlaten als overgave aan de ander. Op één punt tekent zich de vraag af of dit alleen kan op basis van de manifestatie van bevrijd zijn en zo heil brengen aan de medemens, of dat dit werkelijke liefde tot de naaste veronderstelt.

Tonen de Rosarians een grens voor religieus leven, de drie andere groepen hebben tot nu toe een formule gevonden die het hun mogelijk maakt om werkelijk religieus leven te leiden binnen een indische kontekst. *Moeder Teresa* en *Mar Ivanios* hebben daarvoor ook een kader uitgestippeld en een weg gewezen. *Mar Ivanios* beroept zich op de regels van Basilius, Antonius, Franciscus en is tot een eigen syntese gekomen. *Moeder Teresa* heeft een eigen uitleg en doelstelling gegeven aan de geestelijke oefeningen van Ignatius, waarmee zij haar zusters niet alleen een criterium voor de

omgang met de mensen wil verschaffen, maar ook een methode aanbiedt om zelf gebruik te maken van de indiese gebedstradities. Hierin wil *Moeder Teresa* alle wegen open houden, als het de dienst aan de naaste niet in de weg staat. Maar deze gelofte van naastenliefde is niet een jacht maken om een zo groot mogelijk aantal mensen te bereiken, maar om de mensen die men ontmoet of opzoekt, werkelijk als mens te bejegenen. Dit laatste veronderstelt gebedsleven, wat in de kongregatie alleen al tot uitdrukking komt door het reserveren van de donderdag als gebeds- of bezinningsdag. Op deze dag worden alle zusters geacht zich bezig te houden met gebed en geestelijke lezing, terwijl enkele zusters aangewezen worden om de noodzakelijkste gevallen van nood en de gastvrijheid te verzorgen. Volgens deze opzet is het deze religieuzen mogelijk zich zo goed mogelijk op de indiese mens in te stellen door hun uiterlijk leven en door hun geestelijke houding. Op soortgelijke wijze hebben de Handmaids of Mary haar leven van dienstbaarheid vorm gegeven. De definitieve konstituties van beide stichtingen werden dan ook geschreven door dezelfde persoon.

7.8.2 De spiritualiteiten als mogelijke aanknopingspunten

In vervolg op de voorafgaande beschouwing zouden wij enige suggesties willen doen om aan te duiden in welke lijn wij mogelijkheden zien om tot een effectieve en concrete aanpassing te komen. De experimenten brachten ons bij de familia van de benedictijnen. Vrijwel alle katholieke experimenten grijpen terug op de regel van Benedictus, de Rosariërs inclusief. Alleen *Mar Ivanios* vormt hier de uitzondering, omdat hij zich als synes christen vooral op de oosterse monniken oriënteert.

Een ander concreet aanknopingspunt biedt de structuur van de *jangama's* bij de *lingayat's*, die evenals de benedictijnen moeten werken en niet voor eigen onderhoud mogen bedelen. Daarnaast treden de *jangama's* of zwervers in de *gurusthala* vooral als leermeesters in brede zin op, van liturgie tot onderwijs. Dit laatste heeft *Swami Anumananda* aangegrepen om contact met deze groep te krijgen. Terwijl de *jangama's* juist ook het werkelijke thuisloos bestaan in ere houden in de *virakta's* die alles verlaten hebben. Bovendien neemt de monnik hier op zijn wijze deel aan de eredienst van de *lingayat's*.

De franciscaanse spiritualiteit heeft bij de experimenten indirect al een grote rol gespeeld. Hier ligt een eerste opgave om na te gaan, in hoeverre de franciscaanse mentaliteit recht werd gedaan. Veel van deze invloed zal aan de toevallige omstandigheden moeten worden toegeschreven, want rond de twintiger jaren bestond er in verband met het zevende eeuwfeest veel belangstelling voor St. Franciscus, wiens 'transitus' op 4 oktober 1226 plaats vond. Dit toeval kan voor de minderbroeders juist de aanleiding zijn om de experimenten vanuit een rijke traditie te ondersteunen.

Een belangrijk contact zou gelegd kunnen worden tussen de boeddhistiese, de jainistiese monniken en de minderbroeders. De welwillendheid en de geweldloosheid van de *bhiksu's* en de *yati's* vooronderstellen totale armoede, die zij echter in een kosmiese gerichtheid verwerklijken. De boeddhistiese, jainistiese en franciscaanse mendikanten hebben een eigen spirituele – schriftelijke – traditie, kennen een gestructureerd kader, waarbij de leken een grote controle op de monniken kunnen uitoefenen. Deze mendikanten kennen regelmatig terugkerende bijeenkomsten en

hebben een duidelijk omschreven opleiding om hun levensideaal levensvatbaar te houden. Deze kaders tonen uiterlijk veel overeenkomst, maar dat niet alleen. Er zijn eveneens overeenkomsten wat betreft de achtergrond en de omstandigheden waaronder deze spiritualiteiten tot stand kwamen. Men hoeft daartoe slechts te beginnen met de levens van *Boeddha* en Franciscus om het verleden te achterhalen, maar meer nog om na te gaan hoe de overlevering omtrent beide ordestichters voortleeft. Dit zou een goed uitgangspunt kunnen zijn voor een krities gesprek.

De ordes die op een of andere manier met *Śāṅkara* samenhangen, zouden vanuit de carmelitaanse traditie benaderd kunnen worden. Beide groepen gaan uit van de godsdienstige en mystieke ervaring, die beschreven en gesystematiseerd wordt. Daar komt in konkreto bij, dat verschillende schrijvers uit deze spiritualiteit van de Carmel onder hindoes grote bekendheid genieten, in het bijzonder Johannes van het Kruis, Teresa van Avila en Theresia van Lisieux. Deze auteurs zijn uitermate geschikt voor een gesprek tussen christenen en hindoes over de godsdienstige ervaring. Om uit deze geschriften slechts een voorbeeld naar voren te halen: het mystiek huwelijk, zoals het door de mystieke traditie van hindoes en christenen verstaan wordt.

Een tweede punt is de structuur van de orde van de carmeliëten, waarbij de historische ontwikkeling in Europa de goede aanzet kan bieden om het gesprek met de monniken uit de tien ordes van *Śāṅkara* aan te gaan. Het konflikt tussen mendikant en eremiet dat daar een grote rol speelde, kan helpen de structuur van de hindoeïstiese monniken beter te verstaan, waar enerzijds het *sannyāsa*-ideaal als al-leengang een duidelijke rol speelt, anderzijds de integratie van de heterodokse mendikanten een duidelijke komponent is van deze hindoeïstiese ordes.

Beide groepen hebben uit deze soortgelijke spanning een werkelijke syntese opgebouwd, waarover verder gereflekteerd kan worden. In de geestelijke vorming, die geschiedt aan de hand van grote leermeesters, die zich eksistentieel op de openbaring bezonnen, zoals die in de *Veda's* en de Heilige Schrift overgeleverd is, bestaat in opzet eveneens overeenkomst. Hier kent het hindoeïsme een omlijnd kader van een goed omschreven ordesstructuur tot een zekere omheining om zich tegen de buitenwereld te beschermen. Deze facetten bieden stof te over voor een diepgaande discussie om tot een beter verstaan van het Evangelie en de vediese traditie te komen.

Stromingen als de *kabīrpanthi's*, die het zonder beeldverering trachten te doen, zijn daarom sterk aangewezen op een *guru* of leermeester en de innerlijke ervaring. De mystieke traditie is geleidelijk van een kosmische naar een meer personalistische sfeer verschoven. De kosmische bewegingen worden binnen de menselijke ervaringen herkend, de wereld van de mens als weerspiegeling van de grote kosmos, zoals die ook in de tempel een afbeelding vindt. Daarom kunnen zij het juist zonder tempel stellen omdat zij in de menselijke gedragingen iets van god herkennen.³⁵³) Deze beweging zou in verband gebracht kunnen worden met de spiritualiteit van de Sociëteit van Jezus.

Beide stromingen kunnen het zonder daartoe afgebakende ruimtes doen, zij moeten een houding ontwikkelen waarbij het innerlijk in zekere overeenstemming komt met god die in en achter alles is. De band tussen *guru* en leerling en die tussen overste en onderdaan zouden een konkreet model kunnen bieden, omdat in de Sociëteit van Jezus een nauwe band gelegd wordt tussen kerkelijk en religieus gezag. Hier ligt een konkreet aanzetpunt tot een ontmoeting, waaruit wellicht de plaats van de *guru* binnen deze hindoeïstiese traditie beter recht gedaan wordt en

tegelijk een aanzet gedaan kan worden om de verhouding tussen persoonlijke en kosmiese godsdienstigheid beter als ervaring weer te geven

De christelijke spiritualiteiten die zeer sterk door een vroomheid of een devotie bepaald worden, zouden met de aanhangers van *Madhva* in contact gebracht kunnen worden. Dit zou als een eerste resultaat kunnen opleveren, dat het inzicht rijpt, dat ook devotioneel leven een grondige – spekulatieve – kennis van de openbaringsbronnen veronderstelt. Dit laatste ontbrak bijvoorbeeld de Rosarians en dit doet iets vermoeden omtrent veel rondtrekkende *sādhu's*. De indiese monniken hebben getracht hier door het oprichten van bonden in te grijpen. Men probeert het thuisloos bestaan weer zijn volle kleur en kracht te geven, dat door het gedrag van veel *sadhu's* ontkracht wordt en daardoor tot een armzalig (verval)verschijnsel verbleekt, waar veel hindoes geen enkel respect meer voor kunnen opbrengen. Hier kan een gesprek duidelijkheid brengen om het werkelijke nut en de plaats van een vroomheidspraktijk goed te plaatsen.

De woestijnvaders en de anachoreten vinden een voorbeeld in de beschrijving van de *vānaprastha* en de *sannyāsi*, zoals die door *Manu* gegeven wordt. Men zou hier naar de woestijnvaders en de weduwen en asceten uit de oudkerkelijke traditie kunnen verwijzen. Bij de woestijnvaders en de *sannyāsi* valt de teruggetrokkenheid op, de konfrontatie met de dood, waar het martynrium van de woestijnvaders over spreekt en het afscheid van de thuisloze van zijn familie. Bij de *vānaprastha* en de viduae en ascetae valt eveneens de afstandelijkheid op, want ze zijn duidelijk van de gemeente onderscheiden, maar leven tegelijk in een nauwe band met die levende gemeenschap, waarin zij zeer geschikt als *guru* of leermeester kunnen optreden.

Dit alles zijn slechts suggesties om aan te geven dat er werkelijk meer aanknopingspunten zijn voor een gesprek tussen spiritualiteiten, maar dit vooronderstelt drie zaken: kennis van de openbaringsbronnen, van de niet-christelijke religieuze traditie en vooral van de eigen christelijke religieuze overlevering. Deze drie voorwaarden zijn evenwel niet voldoende, want boven alles dient er die fundamentele houding van de thuislozen te zijn om open te staan voor het nieuwe, om de ontmoeting met de andere thuisloze de volle mogelijkheid van de verrassing te geven, waardoor men niet alleen bereid is de uitgangspunten te herzien, maar ook durft te aanvaarden dat het resultaat van het gesprek iets verrassend nieuws is. Daartoe biedt de rijkdom van de religieuze traditie een schat aan mogelijkheden om een werkelijk gesprek te openen. Hier wordt de weg van armoede, gehoorzaamheid, dienstbetoon en zelfopoffering tot het uiterste de opdracht van de religieuzen om langs deze weg van Christus het Evangelie aan de volkeren door te geven.

7.9 Balans

Als uitgangspunt voor onze samenvatting en doorlichting van onze beschrijving van de christelijke experimenten zou een tekst uit het dekreet van het tweede vatikaans koncilie over de religieuzen kunnen dienen. 'Bij het stichten van nieuwe instellingen dient men zich ernstig te beraden over de noodzakelijkheid of minstens de grote nuttigheid, alsook over de mogelijkheid tot groei, om te vermijden, dat er ondoordacht instellingen ontstaan die zonder nut zijn of voldoende levenskracht missen. Op

bijzondere wijze moeten de jonge vormen van religieus leven bevorderd en tot ontwikkeling worden gebracht die rekening houden met de aard en de zeden van de bevolking en met de plaatselijke gewoonten en omstandigheden',³⁵⁴)

De christelijke eksperimenten of *ashram's* leren ons iets over aanpassing aan de omstandigheden ter plaatse en voor het religieuze leven betekenen zij korreksie op de uiterlijke verschijning van de religieuzen in India. Bij het All India Seminar is dit op enigszins verwarrende wijze gebleken. Zelfs wanneer men daar zijn aandacht vooral beperkt tot de monastieke traditie van het religieuze leven, dan ligt de aandacht te veel op de uiterlijkheid. Men verdedigt deze vorm met het argument van een goede benadering van het hindoeïsme, maar uit de ervaring wordt niet duidelijk dat deze vorm van eksperiment zo'n bijzondere nadruk verdient tegenover andere eksperimenten.

In de andere eksperimentele benaderingswijzen heeft men zich immers ook aangepast zoals *Swami Lambert*, *Swami Anumananda* of de Misionaries of Charity. Deze laatste groep van verscheiden leefpatronen heeft daarentegen nadrukkelijk erkenning gekregen van niet-christelijke zijde, of van monniken óf van de maatschappij.

De katolieken gaan er wellicht te vanzelfsprekend vanuit, dat er continuïteit mogelijk is met de indiese thuisloze traditie en daarbij kreeert men een eigen vorm van religieus leven zonder al te zeer te letten op wat er al leeft onder de plaatselijke bevolking. Vinden wij bij *J. Monchanin* en *M. F. Acharya* nog duidelijk de vergelijking met de familia van Benedictus, zij stellen zich toch te weinig de vraag of deze vorm niet te westers is van oorsprong, en hoe de verhouding is tussen deze gestalte en het Evangelie. In de discussie van het All India Seminar is deze duidelijkheid zoek, waarop men de vraag moet stellen hoe de christenen aan de *ashram* kwamen.

Volgens onze opvatting heeft dit te maken met de gandhiaanse beweging, waar men zich vanuit de christelijke *ashram's* op beroept. *M. K. Gandhi* gebruikte voor wat er leefde aan gedachte en werkelijkheid over de *ashram's* en zijn eigen doel, hij gaf de *ashram* een nieuwe orientatie. Voor ons geval is van belang te noteren, dat in *M. K. Gandhi's* eigen opvatting zich een verandering heeft voltrokken. Moest het eerst het modeldorp zijn dat het levensideaal van de indier vertegenwoordigde, het werd een symbool van India's eigen weg, waarbij de fakkel gedragen werd door de *brahmacārin's*, zoekers naar de volle waarheid.

De *ashram* werd van modeldorp tot een thuisloze kommunititeit, waarbij de geloften elf elementen omvatten. De grondregels zijn geweldloosheid of eerbied, waarheid of oprechtheid, niet stelen, zoeken naar god of kuisheid, armoede of soberheid, handenarbeid, beheersing van de eetlust, onbevreesdheid of moed, gelijkheid van alle godsdiensten, die hun oorsprong hebben in god, solidariteit met het land en vooral met de direkte bureu, het verwerpen van het kastensysteem. Dit program kan alleen door *brahmacārin's* volledig uitgevoerd worden en derhalve is dit kader een kontrastuur, die op een vage wijze bij de hindoeïstiese thuisloze traditie aansluit.³⁵⁵)

Een dergelijke refleksie om de populariteit van de *ashram* te verklaren ontbreekt en zou binnen de kerkelijke diskussie tot een duidelijke probleemstelling hebben bijgedragen. Vooral het inzicht dat de werkelijke *ashram* ook onder indiers niet zo gemakkelijk tot vol leven komt, zou al een belangrijke winst betekend hebben. Voor het ontstaan van een *ashram* is een persoonlijkheid nodig, die mensen aantrekt. Misschien is *Vinoba Bhave* daar een voorbeeld van, maar nu ligt er toch al duidelijk het gandhiaanse konsept waarop men verder voortbouwt.

Bij een andere analyse van de *brahmacārin's* die de gandhiaanse *ashram's* bewonen

zou men ontdekt hebben dat hier geen sprake meer is van studenten. De *brahmacārin's* kiezen deze weg voor het leven. De onbaatzuchtige beoefening van de *karmamārga*, als solidariteit met de anderen door stipte onderhouding van de verplichtingen naar binnen en naar buiten, is door *M.K. Gandhi* als opgave gesteld. De levenswijze en de overtuiging waar *M.K. Gandhi* om vraagt, benadert de indiese thuisloze in diens onbaatzuchtig dienstbetoon. De *brahmacārin's* brengen de geïnteresseerde toeschouwer tot de vraag of hier misschien een aansluiting voor christelijke religieuzen bij het indies thuisloos bestaan ligt onwille van het gemeenschappelijk en afzonderlijk ideaal van de bewoners van de *ashram*.

De protestanten zijn met een andere opzet begonnen en hebben *M.K. Gandhi's* ervaring kunnen delen zonder er evenwel diep op te reflektieren. De *ashram* te Poona van de *Christa (Prema) Sevā Sangha* heeft deze ervaring het scherpst beleefd en daar was St. Franciscus van Assisi de katalysator van het proses. Barnabas werd tegenover Franciscus geplaatst als het ideaal van de oude kerk uit de Schrift, de kleine vrije gemeente van de eerste leerlingen, tegenover de idee, welke de anglikanen van de minderbroeders hadden.

In 1927 wordt het konflikt zichtbaar als Franciscus tot tweede patroon van de *sangha* wordt aangesteld. Men is in 1934 uiteen gegaan, zonder dat het tot deze heldere analyse kwam, wat door een gedachtenwisseling met *J. Winslow*, een van de stichters, bevestigd werd. Men wilde eenvoudig twee vormen, waarbij overigens de mogelijkheid van franciscaans religieus leven niet als onchristelijk werd afgewezen door de anderen, maar wel als een eigen weg waartoe de werkelijke *ashram*-aanhangers zich niet aangetrokken voelden.

In de andere *ashram's* voltrekt zich dit proses ook, alleen is het daar nog niet zo duidelijk aan het licht gekomen als in Poona. Dit gebrek aan inzicht is mede de oorzaak van onnodige mislukkingen, want de duidelijkheid neemt de verlamdende werking van het sluimerend konflikt weg als men bewust tot een keuze kan overgaan. Kiest men voor de *ashram* als een 'community of the church', dan dient men vanaf de oprichting rekening te houden met het weer verdwijnen van de groep, het sterven van de *ashram*, om later geen onnodige moeilijkheden te krijgen.

Zoekt men een weg voor een aanpassing van het christelijk religieuze leven aan India langs verschillende vormen van thuisloos bestaan, dan dient niet alleen de vraag gesteld te worden of deze of gene vorm beter geschikt is voor India, maar fundamenteel dwingt de thuisloze de christelijke religieus tot de vraag naar de verhouding tussen het Evangelie en het religieuze leven. Deze vraag moet ook binnen de erkende instituten gesteld worden, temeer omdat India zo'n rijke thuisloze traditie kent. De ontmoeting met de indiese thuislozen werkt bevrijdend, doordat de bestaande vormen gerelativeerd kunnen worden en daardoor de eenheid van het religieuze leven als eigen weg naar voren komt.

Tegelijk plaatst de indiese thuisloze de christenen dwingend voor de vraag in hoeverre hun religieuze levensstaat eigenlijk christelijk te noemen is. In feite heeft de overdenking over de noodzaak en de aard van het religieuze leven nog te weinig plaatsgevonden, hoewel bij het tweede vatikaans konsilie duidelijk gesproken is over de onvervangbare waarde van het religieuze leven voor de missie en dat in de jonge kerken én kontemplatief én actief religieus leven noodzakelijk is. Dit zijn vragen die door het tweede vatikaans konsilie aan de religieuzen worden voorgelegd, als het dekreet over de religieuzen vraagt om zich te beraden op de noodzakelijkheid, het

nut, de levensvatbaarheid van religieus leven ook in de jonge kerken. Door deze vraag naar het christelijk religieus leven grijpt de indiese thuisloze eigenlijk verder naar de betekenis van een evangelies bestaan. Als duidelijk eksponent van de hindoeïstiese gemeenschap doet de indiese thuisloze de christen zoeken naar de kern van het Evangelie.

Voor een waarachtig gesprek is bovendien noodzakelijk dat men beide gesprekspartners serieus neemt zoals zij zich presenteren. Verwijten de eksperimenten de zogenaamd erkende instituten verstarring en het teruglopen van het aantal roepingen, dan biedt de uitweg naar de indiese traditie voorlopig weinig soelaas, want ook daar is een zekere verstarring en een teruglopen van het aantal roepingen waar te nemen. De thuislozen zijn bijna weer een gevestigde stand geworden binnen de indiese samenleving, van waar weinig uitgaat om de samenleving geestelijk te mobiliseren. Er dreigt een – eigensoortig – ritualisme de overhand te krijgen, waarom ook vele hindoes deze levensvorm als achterhaald beschouwen. Men blijft bij de aanpassing te gemakkelijk bij uiterlijkheden, een diepe verantwoording vanuit de dialoog met de werkelijkheid van de thuisloze traditie in India en herbronning uit de Schrift, de christelijke religieuze traditie waaronder ook de verschillende spiritualiteiten van de verschillende orden, vindt men vrijwel niet bij de eksperimenten.

Vervolgens merken wij op, dat de eksperimenten uitgaan van een coenobitese formule, waarbij op bescheiden wijze voor eremieten ruimte wordt gelaten. Implisiet geeft men de voorkeur aan de coenobitese levensvorm zonder daar een uitdrukkelijke verantwoording voor te geven, terwijl de religieus die een alleengang probeert, toch kontakt blijft houden met de kerken, met zijn religieuze oversten of met kerkelijke autoriteiten. Dit komt bij andere eksperimenten, die dus niet in de vorm van een *ashram* beleefd worden, duidelijker tot uitdrukking, waarbij de konfrontatie met religieuzen die het gangbare levenspatroon voortzetten, gehandhaaft blijft. De werkelijk thuisloze weg durft niemand aan, tenzij *Sundar Singh* die in de geheimzinnige Himalaya's verdween.

Kl. Klostermaier noemt de pogingen van de *ashram's* nog niet radikaal genoeg, omdat zij niet aansluiten bij de thuisloosheid van de *sannyasi's*, maar hij doet geen suggestie waarom dit niet gebeurt of gaat niet in op de achtergronden van dit verschijnsel. Er schijnen hier belemmeringen te bestaan die als het ware een onzichtbare barrière vormen om tot een verdergaande toenadering te komen tussen de christelijke en niet-christelijke spiritualiteiten.

Er moet naar een criterium gezocht worden waardoor toch dit aanknopingspunt gevonden kan worden, waarbij de christelijke religieus een diepgaander kontakt, dan tot nu toe is bereikt, met de indiese thuislozen kan onderhouden. De uitnodiging om als religieus nieuwe wegen te durven gaan wordt gedaan om zijn levensvormen opnieuw gestalte te geven, maar uitgaande van de fundamentele houding waardoor alle christelijk religieus leven bepaald wordt. Dit is de opdracht waar het dekreet over de religieuzen van het tweede vatikaans konsilie alle religieuzen voor plaatst, om uitgaande van de rijke traditie zich ernstig te beraden over de werkelijke mogelijkheden voor nieuwe vorm van religieus leven.

8. LICHT OP HET LEVEN VAN RELIGIEUZEN

In de voorafgaande hoofdstukken hebben wij met behulp van de morfologische methode een omschrijving van het thuisloos bestaan gegeven: de paradox van het instituut van de uitzondering. In het verder onderzoek bleek leven een vorm van marginaal bestaan die de religieuzen vrijwillig op zich nemen en waarvoor de samenleving de (grens) ruimte biedt, waardoor zij het thuisloos bestaan aanvaardt. In de indiese geschiedenis onderzochten wij een achttal gestalten van thuisloos bestaan om de vermelde definitie te toetsen. Het indiese thuisloos bestaan blijkt een pluriform verschijnsel te zijn, één konstant gegeven door de indiese geschiedenis heen.

Het thuisloos bestaan vervult een specifieke rol binnen de indiese historie als de vierde sektor tegenover de drie andere sectoren: de kanon, de tempel en het sociale leven. Deze vruchtbare spanning tussen het thuisloos bestaan en het totaal van de overige indiese polyforme structuren is het geheim van de dynamiek in de indiese geschiedenis. Dit is mogelijk vanwege de paradoxale grondhouding van de religieus, die zijn wereld verlaat en toch als thuisloze met diezelfde wereld verbonden blijft. Het is een voortdurend aanbieden van de alternatieve levensvorm van het thuisloos bestaan naast de gevestigde samenleving.

Deze andere weg van de thuisloze wordt echter bepaald door de inspiratie die de polymorfe structuur van de godsdienstige samenleving kenmerkt. De thuisloze wordt als heilige mens aanvaard, maar hier ligt tevens het risico in opgesloten dat de thuisloze weer te zeer in de wereld betrokken wordt als gerespecteerd mens. Hier ligt de reden dat de thuisloze steeds weer nieuwe grenzen moet zoeken en wel in die grensgebieden welke door de samenleving aanvaard kunnen worden. Hieruit komt de waaier van varianten van thuisloos bestaan naar voren, welke allemaal bepaald worden door dezelfde grondhouding van het thuisloos bestaan.

Bij het indiese thuisloos bestaan zoeken de kerken in India aansluiting, of zij beschouwen het religieuze leven als een geschikte weg om het hindoeïsme beter dan voorheen te kunnen benaderen. In de katolieke experimenten tracht men theoreties én prakties dit contact te verwezenlijken, maar wellicht te eenzijdig op het monastiek ideaal afgestemd. Binnen de protestantse experimenten komt men vanuit het zoeken naar een vorm van kerkgemeenschap in de praktijk uit bij een vorm van religieus leven. Deze ontwikkeling binnen de christelijke gemeenschap van India roept een boeiende situatie op die om nadere bezinning vraagt. Allereerst is daar het feit dat de kerken de experimenten over het algemeen aanvaarden; op de tweede plaats zijn deze experimenten ontstaan uit interesse voor het hindoeïsme en voor andere godsdiensten en ten derde speelt de oekumeniese beweging in het ontstaan en de groei van de experimenten een belangrijke rol.

De ontwikkeling zoals die in India heeft plaats gevonden, toont grote overeenkomst met de verandering die zich binnen het reformatories kamp in Europa voltrokken heeft aangaande de problematiek rond het christelijke religieuze leven. Deze twee ontwikkelingen in de geschiedenis van de kerken zijn niet helemaal uit elkaar te houden. Beide situaties zijn gegroeid uit een oprechte belangstelling voor de andere godsdiensten, theorieën of praktijken, en tegelijk opende de verbetering in de interkonfessionele verhoudingen de weg naar beter onderling begrip tussen de kerken en hun concrete verschijningsvormen, waaronder natuurlijk ook het religieuze leven.

Bij de discussies binnen Europese kringen omtrent de buiten-christelijke beïnvloeding van het religieuze leven wordt bovendien nog al vaak verwezen naar indiese stromingen. Hier krijgt de ontwikkeling binnen de jonge indiese kerken direct aktualiteit voor de oude kerken in Europa, zodat hier werkelijk gesproken kan worden van interkerkelijke assistentie. Een kritiek doorlichten van de experimenten heeft directe betekenis voor kerken elders en daarom zal dit aspect in India zeker niet uit het oog verloren mogen worden.

Drie gegevens hebben de Europese discussie aangaande de betekenis van christelijk religieus leven bepaald. Op de eerste plaats komt de ontwikkeling binnen de reformatoriese kerken, waar sinds ongeveer 1850 religieuze broederschappen ontstonden. Deze werden in het begin nog al argwanend bekeken als niet-evangeliese katoliserende tendenzen. Daar komt vervolgens een betere godsdienstwetenschappelijke kennis en interesse voor niet-christelijke godsdienstige verschijnselen bij. Deze leiden alvast tot een voorzichtiger stellingname omtrent het histories monnikendom, naast een positieve waardering voor de verschillende religieuze levensvormen sinds Pachomius kwam er – altans in het onderzoek – de bereidheid om een zekere continuïteit tussen de oerkerk en de eerste erkende monniken te aanvaarden bij.

Rond 1930 tekent zich deze verandering af die zich duidelijk opponeerde aan de algemene opvatting van voor 1900. Van groter belang werd de oekumeniese beweging, waardoor bij katholieken meer oprechte belangstelling groeide voor de grote reformatoren. Hieruit ontstond tenslotte bij reformatoren de bereidheid de opvattingen van de eerste reformatoren als Luther en Melancthon kritiek te bezien, waarbij men ontdekte, dat deze beide figuren helemaal niet zo absoluut waren in hun afwijzen van de religieuze traditie. Daaruit vloeide weer de bereidheid van theologen voort om de dogmatiese argumentatie opnieuw te bezien, waaruit ook binnen reformatoriese kring weer de mogelijkheid aanvaard werd om religieus leven als werkelijk evangelies en christelijk te beschouwen. Dit gesprek is evenwel nog niet afgerond, zodat de bijdrage van de indiese kerken wel eens noodzakelijk zou kunnen zijn om een definitieve doorbraak te bereiken.

De reformatoriese bezwaren richtten zich met name tegen de werkheiligheid of de ascese; tegen het ideaal van de volmaaktheid, waarbij de monniken pretenderen een zekere élite te vormen of soms zelfs de enige gemeenschap van werkelijk heiligen binnen de godsdienstige gemeenschap; tenslotte komt daar het bezwaar tegen de stand of de staat van de volmaaktheid bij en men wijst naar de persoonlijke roeping, die om een persoonlijk antwoord van de geroepene vraagt. Deze bezwaren worden tegen het religieuze leven gericht en tegelijk duidt men als oorsprong van deze onevangeliese houding de buiten-christelijke traditie aan, waartoe men ook de indiese invloed op de antieke samenleving rekent.

In deze kwestie staat ter discussie welke rol de ervaring van de eerste reformatoren met het christelijke religieuze leven speelt. Meent men vervalverschijnselen uit de christelijke wereld in de niet-christelijke verschijningsvormen te herkennen, dan lijkt ons dit een slecht uitgangspunt voor de dialoog. Er klinkt bovendien hier en daar een zekere waardering voor het christelijke religieuze leven door, als dit maar niet besmet was door de buiten-christelijke beïnvloeding.^{3 5 6})

Onze analyse van het thuisloos bestaan heeft deze bezwaren ontmoet zowel bij de theoretische of godsdienstwetenschappelijke beschouwing als in de beschrijving van de indiese thuisloze traditie. Hier plaatsten wij de religieuze ascese naast de andere vormen van onthouding of offergezinndheid en wij wezen op de religieuze ascese als de houding in dienst van dit levensproject, dat de paradox van het instituut van de uitzondering uitmaakt. De ascese als eigen prestatie wordt afgewezen en ook al kent men thuislozen bijzondere machten toe, dáár is hun specifieke opgave niet gelegen. De thuisloze kiest de weg van het marginaal bestaan en deze keuze leidt konsekwent tot een daaraan aangepaste levenshouding.

Volmaaktheid of élite-mentaliteit bij de thuislozen beantwoordt niet aan de plaats die de thuislozen in de indiese wereld innemen. De vierde sektor is wel een eigen en specifieke sfeer in de indiese samenleving, maar het is een vierde sektor naast de drie andere sectoren. Het thuisloos bestaan wordt gekenmerkt door het zoeken naar god, maar langs andere wegen dan de samenleving of de kultiese viering. De thuislozen slagen er steeds weer in een voor de godsdienstige samenleving akseptabel grensgebied te vinden, waar zij zich kunnen terugtrekken om op eigen wijze naar de – andere – god te gaan zoeken.

Wel constateerden wij een zeker verschil tussen stichters en volgelingen door aan te geven dat, wat voor de eerste voorgangers van een nieuwe beweging in zekere zin als bevestiging van hun levensweg gold, deze levensweg, vaak neergelegd in een regel, voor de nakomelingen de oefenschool bij uitstek werd om deze konkrete gestalte van het thuisloos bestaan te verwezenlijken. Dat, wat in het begin als resultaat van een spiritualiteit naar voren komt, wordt later de richtingwijzer voor vele generaties jongere monniken.

Als derde bezwaar werd genoemd, dat het instituut met een stand, klasse of kaste gelijk te stellen zou zijn. In onze analyse wezen wij erop, dat het gaat om het instituut van de uitzondering, dat in het religieuze leven een kontrastruktuur wordt. De thuisloze neemt een kader aan om het in dienst te stellen van zijn levensproject: god te zoeken in een marginaal bestaan.

Binnen de indiese samenleving moet men beroep doen op bestaande vormen om er een aanvaardbaar thuisloos bestaan van te kunnen maken, aanvaardbaar voor de samenleving en leefbaar voor de thuislozen zelf. In dit geval betekende dit, dat de thuislozen aan de indiese samenleving modellen ontleenden om de monnik zijn vrijheid te geven. Alle structuren of verbanden binnen de indiese samenleving dienen er toe om iedere mens op een knooppunt van sociale en godsdienstige koördinaten te stellen; de vierde sektor betekent echter, dat de monnik juist zijn eigen weg kan gaan. Het paradoksaal karakter van het thuisloos bestaan wordt hier bijzonder duidelijk gemanifesteerd, want in het door het kastensysteem bepaalde India is de monnik de enige vrije mens die ongehinderd in de grensgebieden zijn gang kan gaan.

Kortom, de indiese traditie reikt niet het materiaal aan dat de reformatoerische theologen uit het verleden verwachtten. Een betere kennis van de godsdiensten bracht al enige wijziging in de opvatting van de protestanten en veroorzaakte meer begrip

voor de ontwikkelingen in Europa Een beter inzicht in de indiese thuisloze levenswijze kan de protestanten openstellen voor de ontwikkeling binnen de experimenten Dit wederom zou kunnen leiden tot meer begrip voor de katholieke pogingen in de experimenten en voor het religieuze leven binnen de katholieke Kerk in het algemeen.

De ontwikkeling in de experimenten heeft binnen protestantse kringen tot vormen van religieus leven geleid die zeker niet beogen een nieuwe stand te vormen Men zocht eenvoudig naar nieuwe vormen van kerkgemeenschap, waarbij de vrijwilligheid op de voorgrond stond Men sloot zich als een vriendenkring bijeen om een bepaald gemeenschappelijk leven gestalte te geven Hier sluipt een dilemma binnen dat zich geleidelijk openbaren zal, maar niet alleen hier in de praktijk van het gewone leven Eenzelfde dilemma keert terug bij theologen in Europa Deze problematiek manifesteert zich in de protestantse *ashram's* in de aandacht voor de gemeenschap als zodanig tegenover de dienstbaarheid aan andere mensen bewezen Binnen de protestante experimenten heeft dit tweede aspect altijd een grote rol gespeeld en werd daarom een belangrijke faktor in de ontwikkeling van de *ashram's* Dienst aan de naaste, van mediese verzorging tot prediking van het Evangelie, bleef van grote betekenis voor leden van de *ashram*

De feitelijkheid staat niet ver af van de theorie in reformatoerise kring De oekumeniese beweging heeft reformatoerise theologen meer openheid gegeven voor de katholieke werkelijkheid en daarmee ook voor de oprechte bedoeling van het religieuze leven binnen de katholieke Kerk Dit bracht voor de protestanten de mogelijkheid om tot een zekere kontinuïteit tussen de oerkerk en de eerste monniken te komen Zoals boven werd opgemerkt, blijkt bij Luther en Melanchton een zekere waardering voor de woestijnvaders, Benedictus, Bernardus van Clairvaux en Franciscus van Assisi te bestaan

Hierbij valt ons op dat de reformatie juist naar stichters en hernieuwers wijst waarvan wij pas achteraf kunnen zeggen dat zij werkelijk nieuwe spiritualiteiten tot ontwikkeling brachten Men beschouwt hier meer de inspiratie en bewondert de vrijheid waarmee deze mannen nieuwe wegen insloegen, maar deze bewondering zou in zekere zin ook de volgelingen moeten gelden Aansluitend bij deze historiese onderzoekingen zijn er onder moderne reformatoerise theologen enige die de mogelijkheid voor christelijk religieus leven openlaten

Twee theologen willen wij hier aan het woord laten om deze positieve waardering van reformatoerise zijde te illustreren De eerste teoloog is *K Barth*, die vanuit de heilsgeschiedenis een zekere mogelijkheid ziet om religieus leven als evangelies te aanvaarden *K Barth* stelt dat het huwelijk verplicht was tot de geboorte van de Messias Daarna ontstaat er een zekere vrijheid omdat men niet meer moet huwen en zo worden de ongehuwden een teken van de nieuwe tijd of aeon waarin de mensheid sinds de komst van de Messias verkeert Onder de ongehuwden rekent *K Barth* ook de onhuwbaren omwille van het rijk der hemelen of de religieuzen Deze argumentatie heeft zeker zijn waarde, maar is niet eksklusief op het religieuze leven van toepassing, want zij geldt ook voor de celibataire priester of de charismatische figuur die omwille van zijn opdracht binnen de christelijke gemeenschap niet huwt

Zo heeft *K Barth* wel een argumentatie die voor de protestantse *ashram* zeer bruikbaar is, omdat daar mensen in een geestelijke 'joint family' samenkomen om samen het Evangelie gestalte te geven zonder eigenlijk religieus te willen worden

Onder de *ashram*-leden zijn er dergelijke mensen die omwille van de konkrete gemeenschap ongehuwd blijven zonder religieus te willen zijn. De 'joint family' en de religieuze kommunititeit zijn aldus verantwoord, maar het ontstane dilemma tussen beide typen van gemeenschap is nog niet opgelost ³⁵⁷⁾

De tweede teoloog is *H. von Campenhausen*, die uitgaat van het begrip Heimatlosigkeit om van daaruit de mogelijkheden van religieus leven te onderzoeken. Hij herleidt het religieuze leven tot thuisloos bestaan, waarin het vreemdeling willen zijn of 'xeniteia' het centrale motief blijft. 'Xenos' of vreemdeling kan men zijn door zwerfen, door de woestijn in te trekken, door het betrekken van een cel in de afzondering. De christenheid is er in de loop van de tijd wel in geslaagd de overdreven vormen van thuisloos bestaan uit te bannen. *H. von Campenhausen* herkent in dit verschijnsel een algemeen godsdienstig verlangen van de mens om god te vinden door zijn beperkte thuis hier te verlaten. Wie god zoekt, wordt thuisloos, wie werkelijk alles durft prijs te geven, voltooit de weg die de monniken gingen.

De ascetische thuisloze kan deze laatste stap nooit zetten, want de enige weg die tot werkelijke prijsgeving van zichzelf leidt, is de dienst aan de naaste en deze weg vindt men niet door weg te trekken. Het ascetische thuisloos bestaan, zoals het uit de antieke en vroeg-christelijke traditie naar voren komt, is een enorme poging van de mens om aan zijn verlangen naar god uitdrukking te geven, maar tegelijk een karikatuur van het werkelijk christelijk bestaan. Toch sluit *H. von Campenhausen* het religieuze leven niet helemaal uit, hij ziet de mogelijkheid voor christelijk religieus leven in dienst van de zending, in dienstbaarheid van de medemens. De dienst aan de naaste kan van een christen vragen, dat hij den vreemde intrekt en daarmee de geborgenheid van een eigen thuis opgeeft. Deze roeping wordt door *H. von Campenhausen* niet al te strikt geïnterpreteerd, dat wil zeggen, dat hij bereid is om alle religieuze leven te aanvaarden dat zich in dienst van de naaste stelt, zoals de benedictijnen in Europa missioneerden ³⁵⁸⁾

De eerste teoloog heeft een bijbels motief, de tweede teoloog gaat uit van een historische analyse van het begrip 'xenos', vreemdeling of thuisloze uit de antieke wereld. Beide theologen wijken niet ver af van de realiteit van de protestantse experimenten, waarbij men enerzijds zoekt naar de vrije en nieuwe mens en anderzijds de dienst aan de naaste een beslissend argument vormt voor de stichters van de *ashram's*. Hier blijkt dat theoreties de feitelijke ontwikkeling binnen de protestantse *ashram* verdedigd kan worden vanuit de reformatoerische achtergrond, maar dat er een zekere onduidelijkheid blijft omtrent de eigen betekenis van het religieuze leven.

Dit eerste resultaat moge hier volstaan om verder op zoek te kunnen gaan naar een meer adequate omschrijving van het religieuze leven. Men blijkt de aktualiteit van de jonge kerken voor de oekumeniese gesprekken in Europa te ervaren en tegelijk wordt onderstreept dat de oude kerken misschien nog materiaal kunnen aandragen om verheldering te brengen in de feitelijke situatie. Hier ligt een opgave die ter hand genomen moet worden door diegene die zich als christen serieus waagt aan een dialoog met het hindoeïsme, vooral met de thuislozen.

8.2. De pluriformiteit van het thuisloos bestaan door de godsdiensten heen

Om het verschijnsel van het thuisloos bestaan door de verschillende polymorfe structuren heen theologies te verantwoorden zou men in de katholieke theologie een gedegen verantwoording verwachten. De theologen die zich met de verhouding tussen niet-christelijk en christelijk religieus leven uitdrukkelijk bezighielden, zijn schaars. De jongste ontwikkelingen binnen de oekumene hebben katholieke theologen evenwel ertoe gebracht om eveneens dieper in te gaan op de door de reformatoren gestelde problematiek. Maar het gaat niet alleen om de beschrijving of verantwoording van de verhouding tussen christelijke en niet-christelijke religieuzen, in het kader van deze studie moeten wij zoeken naar richtlijnen om werkelijk aan de eisen van een verantwoorde missiologie te voldoen.

Aan de hand van enige auteurs die respektievelijk de buiten-christelijke en de voor-christelijke religieuze traditie hebben bestudeerd om van daaruit tot een beter begrip van het christelijke religieuze leven te komen, trachten wij tot enige richtlijnen te komen waardoor het mogelijk is om tot een werkelijke dialoog of konfrontatie met het indiese thuisloos bestaan te komen. Wij beperken ons eerst tot de resultaten waartoe deze theologen gekomen zijn, en toetsen die aan ons eigen onderzoek. Vervolgens trachten wij vanuit dit overzicht te komen tot een typering van het religieuze leven welke als richtlijn voor de ontwikkeling van een indies christelijk religieus leven kan dienen.

8.3.1. Het monnikendom, een randverschijnsel

J. Leclercq beschrijft het monnikendom als een universeel verschijnsel dat een belangrijke rol kan spelen in de ontmoeting tussen de godsdiensten. Belangrijk is deze dialoog tussen de monniken, omdat dit gesprek niet een louter academische of theoretische bezigheid is, maar een onderzoek, dat aan de deelnemers van deze ontmoeting wederzijds verrijking en verdieping biedt. De cisterciënsers bieden een voorbeeld hoe de band tussen de westerse religieuzen en de oosterse traditie gelegd kan worden. In hun vernieuwing hebben deze monniken veel ontleend aan de oosterse christelijke monniken die op hun beurt natuurlijk een deel uitmaken van het oosterse monnikendom in het algemeen. *J. Leclercq* ziet tussen cisterciënsers en de buiten-christelijke en voor-christelijke monastieke tradities een directe betrekking. Dit leidt tot de vraag of dit contact gebaseerd is op de gemeenschappelijke grondtrekken van christelijk en niet-christelijk monnikendom.

J. Leclercq ziet in de omschrijving van het monnikendom als een marginaal verschijnsel een uitgangspunt dat zowel in het westerse als in het oosterse monnikendom houvast vindt. De uitdrukking randverschijnsel of marginaal verschijnsel heeft binnen de menswetenschappen een nauwkeurige omschrijving. Het wordt daar nauw verbonden met een wetteloosheid of anomie die aan de grenzen van het officiële leven ontstaat. Deze zogenaamde wetteloosheid duidt een breuk aan, die ons informeert over wat er gaat gebeuren in de samenleving. In het randverschijnsel moet men de mogelijkheid tot verandering en de aanleiding tot verandering van de maatschappij zelf zoeken. Het randverschijnsel is op zijn eigen wijze een bron van verandering, daar het vanaf de grens de hele maatschappij doet veranderen. De randfiguren worden vaak als gistende elementen gezien, wanneer ze door de samenleving aanvaard worden.

Het randverschijnsel staat buiten de geordende samenleving, dat wil zeggen dat het eenvoudig anders is dan de gewone maatschappij met zijn vele voorschriften. *J. Leclercq* wijst op de 'eksentrieke verschijnselen', die zich juist buiten het centrum van de samenleving vertonen. De auteur verwijst in zijn overzicht naar een protest tegen de burgerlijke middelmatigheid van de samenleving. In deze samenhang wordt de uitdrukking 'tegenkultuur' gebruikt, wanneer het randverschijnsel nog elementen uit het maatschappelijk bestel bewaart. Zondert men zich van de maatschappij af om heel eigen wegen te gaan, dan wordt het randverschijnsel een 'antikultuur', die uiteindelijk toch weer binnen het grote geheel aanvaard moet worden, wil deze 'antikultuur' vruchtbaar blijven en niet uitsterven.

Deze terminologie uit de moderne menswetenschap wordt door theologen op het monnikendom toegepast en het monastieke leven wordt een tegenkultuur genoemd, omdat de monnik 'niet van deze wereld' of eschatologies wil zijn. De monniken leven zo in een reactie op de wereldse mentaliteit van de moderne cultuur en op de dreiging die daarvan op de gelovige gemeenschap uitgaat. In de geschiedenis vindt *J. Leclercq* dit evenwichtig gerealiseerd bij de egyptiese woestijnvaders, die aan de rand van de samenleving leefden, dat wil zeggen ver genoeg om werkelijke eenzaamheid te vinden en weer zo dichtbij dat de kluizenaar nog onder de bescherming van de geordende samenleving viel. Nadat de monniken afstand van de wereld genomen hadden, gingen ze gewoonlijk niet in verzet tegen de samenleving of de Kerk. Integendeel zij droegen ertoe bij dat de Kerk katholiek bleef en dat betekent dat de Kerk, wanneer zij te zeer in wereldse zaken betrokken werd daardoor opriep het verschijnsel van het monnikendom. Op deze wijze bleven de gaven van de eerste Kerk bewaard en bleef zij een werkelijk apostolische Kerk.

J. Leclercq zet zijn analyse aldus voort. De monniken gaan weg uit de bestaande orde, men tracht anders te leven dan de gevestigde maatschappij. Dit verlaten van de wereld loopt van een spontane reactie, waar de eenzaamheid opvalt, uit op een nieuwe sociale samenhang. Vandaar ontstaat de paradox van het monastieke leven dat de monniken een gevestigde orde verlaten om van spontane bewegingen weer tot monastieke structuren te komen. Het afwijzen van de wereld in zijn huidige vorm behoort tot het monastiek bestaan en dit gebeurt op een opbouwende of stichtende wijze door het vormen van een alternatieve gemeenschap. Hieruit blijkt de spanning tussen het randverschijnsel en de aanvaarding van dit fenomeen, het monnikendom, en dat betekent toch weer een zekere assimilatie van het monastieke leven.

De monastieke gemeenschappen vormen in zekere zin een tegenstelling met alle mogelijke maatschappelijke systemen die waar ook ter wereld ontstaan. De monniken zijn altijd een kritiek op de bestaande maatschappijen en door hun 'utopies' leven trachten zij ieder bestel te doen veranderen. De monastieke gemeenschappen kunnen niet alleen met de wereldse samenleving in konflikt komen, maar evenzeer met andere monastieke gemeenschappen. *J. Leclercq* beschouwt de hervorming van Cluny en de cisterciënsers als een dergelijke kritiek op de al bestaande monastieke ordes. De ontwikkeling van het monnikendom wordt niet alleen bepaald door de steeds veranderende verhouding tussen de wereld en het monastieke leven, maar eveneens door onderlinge reacties van de monniken op elkaar.

Iedere nieuwe stichting wordt gekenmerkt door een herbronning op de oude monastieke tradities, dat is bijvoorbeeld de vita apostolica van de woestijnvaders, die hun eerste opdracht daarin zagen om de gaven van de eerste Kerk te bewaren en door te geven. De poging tot hernieuwing is voor haar inspiratie afhankelijk van de

oude bronnen enerzijds, maar een werkelijk nieuw model kan anderzijds alleen groeien in tegenstelling tot een nieuw maatschappelijk bestel. De verhouding tussen inspiratie en organisatie ziet *J. Leclercq* grotendeels bepaald door het optreden van de kerkelijke overheden, die het aanvaarden van nieuw monastiek leven door de Kerk bepalen. In deze vruchtbare samenwerking tussen monniken, stichters en kerkelijke overheden, kon de spanning tussen monnikendom en kerkelijke gemeenschap blijven bestaan zonder dat de tegenstelling leidde tot een geheel en al uiteengaan van monnik en Kerk. Dit maakt de monniken tot een werkelijk randverschijnsel, daar zij enerzijds de wereld verlaten en anderzijds toch erkenning van de kerkelijke overheden trachten te verkrijgen. Onder deze oude regel valt bijvoorbeeld ook Teresa van Avila met haar hervorming van de Carmel. Een nieuwe weg durven inslaan maar toch erkenning door het kerkelijk gezag nastreven, acht *J. Leclercq* karakteristiek voor het christelijke monastieke leven.

Het monastieke leven is vanuit de christelijke geschiedenis bepaald als een geordend randverschijnsel, maar omvat deze monastieke traditie ook elementen uit het niet-christelijke monastieke bestaan? In het verre oosten kent *J. Leclercq* drie godsdienstige stromingen waarbinnen duidelijk sprake is van monnikendom, dat zijn het boeddhisme, het jainisme en het hindoeïsme. *J. Leclercq* ziet in het boeddhistische monnikendom de grootste overeenkomst met de christelijke monastieke traditie.

De auteur ziet duidelijke overeenkomsten tussen de verschillende monastieke bewegingen in de godsdiensten. Op de eerste plaats is er een zekere scheiding van de wereld, onder andere door het slot, claustrium. Ten tweede komt de maagdelijkheid, permanent of tijdelijk, als een wezenlijke faktor in het monastieke leven. Op de derde plaats is er ruime aandacht voor gebed en meditatie, wat met name in de tijd besteed aan geestelijke oefeningen tot uitdrukking komt. Bovendien wordt het monniksleven gekarakteriseerd door onthouding, vasten, nachtwaken en soortgelijke gebruiken. Dit geldt voor alle soorten monniken, eremieten of coenobieten, de bedelmonniken of de gevestigde kloosterlingen. De coenobieten hebben meestal een leider en een regel waarbij de verhouding tussen overste en onderdaan veel weg heeft van de betrekking tussen meester en leerling. De levensfasen van de monnik verlopen volgens een zelfde schema: noviciaat, installatie, geloften met een nieuwe naam en een eigen kleed. Deze structuren veranderen niet, alleen de bijkomstigheden wijzigen zich.

In de beweegreden om het monastiek bestaan te aanvaarden ziet *J. Leclercq* de verschillen, want de bovenvermelde kaders zijn de hulpmiddelen die de monniken in staat stellen om volgens hun eigen inspiratie te leven en wel als monnik. Het kader kan sekundair een rol spelen in de beweegredenen om monnik te worden, zoals de handenarbeid of de tijd en ruimte voor studie. De christelijke monnik wordt in zijn roeping echter bepaald door Jezus Christus. De andere monastieke tradities moeten omschreven worden door de gerichtheid op god of het schouwen van de goddelijke dingen in theorie en kontemplatie. In het verval komen de monastieke tradities hierin overeen, dat zij het monnikendom als doel op zich stellen, als iets dat om zichzelf nagestreefd wordt om als gerespecteerd mens aanvaard te worden. De christelijke monniken kunnen wel de niet-christelijke kaders gebruiken, maar zij zullen zich daarbij altijd weer onderwerpen aan de kerkelijke overheden om werkelijk een randverschijnsel te blijven.

J. Leclercq heeft geen moeite om niet-christelijke beïnvloeding te aanvaarden en de voor-christelijke elementen in de christelijke monastieke traditie vindt hij bijna

vanzelfsprekend, maar hij weet zich hier duidelijk in discussie met reformatorese en katolieke theologen, die disputeren over de evangeliese oorsprong van het religieuze leven. *J. Leclercq* kan zelfs een mogelijke band tussen boeddhisties en christelijk monnikendom aanvaarden, hoe dun de draden ook zijn die de woestijnvaders met de boeddhistiese *bhiksu's* zouden verbinden. Met de aziatische tradities heeft het christelijk monnikendom het karakter gemeen van een randverschijnsel dat toch binnen de godsdienstige gemeenschap opgenomen wordt. Daaruit groeit langzaam het gemeenschapsleven van de monniken. Dit gemeenschappelijk leven wordt een eigenschap van het christelijk monnikendom dat de Kerk in de geschiedenis niet meer verloren laat gaan.

J. Leclercq komt tot de konklusie dat het verantwoord is om het monnikendom te karakteriseren met de uitdrukking randverschijnsel, waarbij hij er nadrukkelijk op wijst, dat dit erkenning door de godsdienstige gemeenschap inhoudt. De monniken gaan op eigen wijze deel uitmaken van de godsdienstige gemeenschap, zonder zich te voegen naar het leefpatroon van hun geloofsgenoten. Het klooster wordt een plaats waar mensen samenkomen die gericht zijn op god, en daardoor ontstaan er banden die de monniken samenhouden. In zekere zin beschikt het monnikendom over elementen, vooral het kader, die over de grenzen van de godsdiensten heengaan, welke wortels hebben in de menselijke natuur, als gericht zijn op god en gebedsleven. Het christelijk monnikendom wordt tegelijk helemaal bepaald door Jezus Christus. Dit laatste facet van het christelijk monastiek leven krijgt nog een eigen betekenis, omdat de Kerk een pelgrimerende Kerk is, het volk Gods onderweg. Met Jezus Christus zijn de gelovigen op weg naar het huis van de Vader, naar het uiteindelijke doel van alle mensen en hier ligt de fundamentele overeenkomst: het op weg zijn naar god; en tevens het verschil wordt openbaar: de mens op weg naar god als God de Vader van Jezus Christus.^{3 5 9)}

8.3.2. Enige kanttekeningen bij het monnikendom als randverschijnsel

J. Leclercq biedt ons de gelegenheid om in een intermezzo een korte tussenbalans op te maken. *J. Leclercq* wijst enige waardevolle elementen aan: hij verwijst bij zijn analyse van het monnikendom naar het randverschijnsel, hij wijst op de structurele overeenkomsten tussen de monastieke tradities, hij geeft zelfs in de uiteindelijke gerichtheid van de mens een gemeenschappelijke grondkarakteristiek aan voor christelijk en niet-christelijk religieus leven. De auteur doet eveneens een poging om de verschillen tussen christelijk en niet-christelijk monnikendom aan te duiden en dan verwijst hij naar de inspiratie van de verschillende godsdiensten, waarbij hij als theoloog toch weer een eenheid durft aan te geven in de uiteindelijke bestemming van alle mensen bij god, dat is God de Vader van Jezus Christus. Een ander verschil is de gelofte, waardoor de christelijke religieus zich aan de gelovige gemeenschap bindt. Binnen het christelijke religieuze leven ziet *J. Leclercq* bovendien een dialektiese ontwikkeling, wanneer hij de geschiedenis van het ordesleven schildert, maar ook als onderlinge reaksie van de monastieke instituten op elkaar.

Deze auteur biedt in een kort bestek een samenvatting van wat wij door een morfologische analyse hebben trachten te bereiken. *J. Leclercq* faalt echter bij het uitwerken van de betekenis van de verschillende elementen die hij als belangrijk beschouwt. De kwestie van de dialektiek kunnen wij hier voorbij laten gaan, omdat

dit binnen het indiese denken niet zo'n aksent krijgt, hoewel het voor westerse historici voor de hand ligt om in de beschreven indiese spiritualiteiten een dialektische proses te zien. Voor onze reflexie is evenwel voorlopig de door ons aangegeven benadering door de verschillende thuisloze bewegingen als verschillende varianten op één grondgegeven te zien, voldoende. Een verdere beschrijving die de dialektische ontwikkeling zou demonstreren, zou een uitdiepen van de gesprekstof van de dialoog kunnen betekenen.

J. Leclercq gaat uit van het randverschijnsel en hij typeert daar het christelijk en het niet-christelijk monnikendom mee. Uit onze analyse blijkt, dat wij niet afwijzend staan tegenover de aanduiding marginaal bestaan, maar daar hebben wij de definitie van de paradox van het instituut van de uitzondering aan toegevoegd en de verdere onderzoekingen in de indiese thuisloze geschiedenis hebben zeer duidelijk karakteristieken van het thuisloos bestaan opgeleverd.

J. Leclercq gebruikt hier de uitdrukking randverschijnsel te ruim, hij vat er mystici, intellektuelen, geestelijk gestoorde en andere randgroepen onder. Dit komt tot uitdrukking in de termen tegenkultuur en antikultuur, waar hij naar verwijst. Wij kozen daarom de uitdrukking kontrastruktuur om het eigene van het religieuze leven aan te duiden, om het instituut van de uitzondering in zijn paradox van niet behorend tot deze wereld en toch de wereld aansprekend te beschrijven. Kontrastruktuur zegt presies dat de religieuzen een kader geaksepteerd hebben om hun eigen levensproject te verwezenlijken en dat is op zoek gaan naar de — andere — god.

J. Leclercq gaat uit van het monnikendom en beperkt zich teveel tot de monastieke traditie. Hier vindt hij vele overeenkomsten, die evenwel niet zonder meer gelden voor de hele skala van het religieuze leven. Door deze beperking legt de auteur zich teveel vast op enkele uiterlijkheden die opvallen, waardoor hij zeer bijzondere betrekkingen kan zien tussen enkele vormen van indies thuisloos bestaan en enige christelijke spiritualiteiten. Een morfologische analyse van de beginperiode van het christelijk religieus leven zou al een aanzienlijke wijziging in deze opvatting kunnen brengen.³⁶⁰) De uitwerking, hoe summier ook, door *H. von Campenhausen* betekent hier al een belangrijke korreksie, waarbij het aspekt van het vreemdelingszijn als typering voor religieus leven doorgelicht wordt. Zo versmalt *J. Leclercq* eenvoudig, maar zonder dringende reden, de basis van de dialoog.

Tenslotte vermeldt *J. Leclercq* overeenkomst en verschil tussen christelijk en niet-christelijk monnikendom. Hij wijst daarbij op de gelofte, waardoor de goedkeuring van de kerkelijke autoriteiten verkregen wordt. *J. Leclercq* vergeet een presies verschil aan te geven in de christelijke gelofte en het officiële wegtrekken van de indiese thuisloze, dat ook een eigen ritueel kent. De assimilatie van het monnikendom binnen de Kerk ziet de auteur teveel vanuit de kerkelijke gezagsdragers. Wijst hij op Teresa van Avila als voorbeeld, dan zouden wij willen stellen, dat het van Teresa uitging om de hervorming van de Carmel erkend te krijgen door het kerkelijk gezag. De gelofte juist tegenover de Kerk heeft een diepere betekenis die in nauwe betrekking staat tot Jezus Christus als inspiratiebron van christelijk religieus leven. Overeenkomst bestaat er in de duidelijke afbakening, 'slot', van het thuisloos bestaan, in deze markering komt evenwel tegelijk het verschil naar voren, dat *J. Leclercq* alleen aanwijst in het einddoel van alle menselijk bestaan. Alle mensen zijn gericht op god maar dat blijkt God de Vader van Jezus Christus te zijn, als definitieve eindbestemming nog niet helemaal bekend zolang de Kerk nog steeds de pelgrimerende Kerk is.

J. Leclercq brengt een grote hoeveelheid waardevolle elementen bijeen, maar hij ordent de gegevens niet eksakt genoeg, waardoor het vrijwel onmogelijk wordt om vanuit zijn beschouwing tot werkelijk normatieve prinsiepes door te dringen. Zo biedt deze schrijver samenvattend enige belangrijke gegevens aan, die wij in ons verder onderzoek moeten verantwoorden. Ook al ontbreekt hier een nauwkeurig histories onderzoek met adequate interpretatie, toch is het goed te konstaten dat *J. Leclercq* bij de christelijke monniken uitdrukkelijk de typering van randverschijnsel handhaaft en in deze samenhang een poging doet om het paradoksale karakter van het religieuze leven te omschrijven. In deze kontekst spreekt hij over het assimileren van iets dat zich buiten de gevestigde orde wil bewegen, maar dat het wegtrekken en het proses van assimileren of aanvaarden door de samenleving noodzakelijk zijn om van werkelijk religieus leven te kunnen spreken.

8.4.1. De religieus, eremiet en coenobiet

Bij katolieke theologen zullen wij verder moeten zoeken om tot een interpretatie van de verhouding tussen christelijk en niet-christelijk religieus leven te komen. *E. Cornélis* zet de problematiek meteen breed aan door te vragen naar de betekenis van het verzaken aan de wereld of het verschijnsel van het religieuze leven. De schrijver begint met vast te stellen dat er in alle grote godsdiensten vrijwel altijd religieuzen zijn geweest, maar dat betekent niet dat er sprake moet zijn van onderlinge afhankelijkheid of beïnvloeding. Niet alleen de inspiratie of de beweegredenen tot het religieuze leven verschillen, maar ook de structuren die de uiterlijke gestalte van het religieuze leven bepalen.

Het coenobietisme is een vorm van religieus leven die uit de christelijke inspiratie ontstaan is en werkelijk een eigen schepping van de christenheid is. Het doel van het religieuze leven is helemaal verschillend, daarom zijn ook de structuren verschillend overeenkomstig de eigen godsdienstige inspiratie. In de middelen kunnen er evenwel grote overeenkomsten zijn, omdat de kaders gelijkgezinde mensen bij elkaar brengen, en dan zullen in deze structuren wel elementen beantwoorden aan algemeen menselijke wetten om een dergelijke gemeenschap te ordenen. Het kollektieve verzaken aan de wereld kan uit bepaalde crises in de wereld of samenleving zeer goed verklaard worden. De situatie in de wereld bepaalt mede het tot stand komen van de verschillende vormen van religieus leven.

Vervolgens maakt *E. Cornélis* duidelijk, dat niet alle vormen van afzondering van de wereld tot één fundamenteel type herleid kunnen worden. Het verschil wordt aangeduid met de heilige en de religieuze afzondering, waarbij de eerste in de sakrale of rituele sfeer ligt, zoals de afzondering van de priesterkaste of de afzondering van de initiatie. De tweede afzondering is het eigenlijke verzaken aan de wereld, waarbij het aksent komt te liggen op de bevrijding van de banden met de samenleving zonder dat men daar een heilige plaats voor uitkiest. Men stelt zich in zekere zin buiten de wet, maar toch zo dat men als thuisloze door de samenleving geaksepteerd wordt. De regel dient ervoor om te zorgen dat de monnik naar binnen en naar buiten een verantwoord leven leidt. Bij de boeddhistiese monniken is dit duidelijk vanwege de aandacht die besteed wordt aan de betrekking tussen de monnik en de samenleving. Het gaat bij het boeddhisme eigenlijk alleen om een samenbundeling van gelijkgezinden, dat wil zeggen van mensen die de eenzaamheid zoeken en daar de bevrijding. De gemeenschap helpt de individuele persoon om door gezamenlijke reflexie het doel

duidelijker te bepalen en daarom is de strenge ascese van de eremiet die alleen woont, niet noodzakelijk.

De boeddhistiese monniken, als meest gelijkend op de christelijke religieuzen, worden gekenmerkt door een eremitisme, de alleengang van de monnik blijft beslissend en de kloosters zijn eigenlijk alleen maar tijdelijke onderkomens voor komende en gaande monniken. De groei van de boeddhistiese monniksgemeenschap heeft weliswaar meer blijvende gemeenschappen doen ontstaan, maar uiteindelijk blijft de alleengang toch de enige weg voor de boeddhistiese monnik.

E. Cornélis nuanseert de verdeling tussen de heilige en de religieuze afzondering, wanneer hij twee andere gevallen beschouwt. De eerste variant is de magiër of de asceet, die zich langs de weg van de ascese een bijzondere plaats binnen de godsdienstige samenleving verwerft. Deze figuur valt echter binnen de magies-rituele sfeer in de ruime zin die wij ook aan deze uitdrukking toekennen. De tweede variant kan ontstaan bij een werkelijke crisis in de samenleving. Een dergelijke diepgaande crisis kan de mens het vertrouwen in de hem bekende – godsdienstige – wereld doen verliezen en hij wendt zich daarom tot een andere levenshouding. Dit kan onder bepaalde omstandigheden kollektief gebeuren, wanneer grotere groepen mensen het traditionele levenspatroon loslaten en nieuwe wegen inslaan. Een dergelijke schok kan ten grondslag liggen aan nieuwe vormen van religieus leven of spiritualiteiten, maar omvat meestal meerdere vormen van de bestaande samenleving. Hier geeft *E. Cornélis* twee gevallen aan waarvan de eerste direkt tot de sakrale sfeer behoort, maar uiterlijk vaak moeilijk van de religieus te onderscheiden is, en de tweede variant valt uiteindelijk weer uiteen in het vormen van een nieuwe godsdienstige samenleving en daarbij nieuwe vormen van religieus leven.

Daarna tracht de auteur de tegenstelling tussen de indiese thuisloze en de christelijke religieus eksakter te bepalen door de tegenstelling tussen eremitisme en coenobietisme. Het is de christelijke traditie waaruit het coenobietische religieuze leven is ontstaan. De structurele overeenkomsten berusten niet op dezelfde godsdienstige grondhouding. De overeenkomsten zijn mede bepaald door de bestaande maatschappijen, die grote overeenkomst vertonen. De interne verwantschap die sommigen tussen de verschillende vormen van religieus leven door de godsdiensten heen aannemen, wordt afgewezen. Dat neemt niet weg, dat de christenen toch iets zouden kunnen leren van de konsekwente wijze waarop de indiese thuislozen hun eremitie leven gestalte geven. Wat het niet-christelijk religieus leven een coenobietisch karakter geeft, is het resultaat van een kompromis tussen de thuislozen en de wereld. De indiese thuisloze is en blijft eremiet in tegenstelling met de christelijke religieus die coenobiet is.³⁶¹⁾

8.4.2. De eremiet tegenover de coenobiet

E. Cornélis ziet in christelijke en niet-christelijke religieuzen 'outlaws', mensen die buiten de wet staan en toch door de samenleving aanvaard worden. Hij onderschrijft de nadere bepaling van het religieuze leven als een randverschijnsel of marginaal bestaan en hij lokaliseert dit verschijnsel duidelijk. Hij wijst op enige verwantschappen, zoals een diepgaande crisis, met de asceet of magiër die binnen de rituele sfeer een bijzondere plaats inneemt. Dit zijn verschijnselen die dicht bij het ontstaan van religieus leven staan, het eerste als het loslaten van een bestaand levenspatroon, het

tweede als een voorbeeld van ascese, maar in dit geval niet een religieuze, maar een kultiese ascese. Zoals wij de ontwikkeling van het indies thuisloos bestaan schetsten, kunnen wij deze verschijnselen histories aanvaarden en tevens onderstrepen wij met *E. Cornélis* het eigen karakter van het thuisloos bestaan.

Bij het nader ingaan op de onderlinge verhouding tussen christelijk en niet-christelijk religieus leven plaatst *E. Cornélis* twee respectabele tradities naast elkaar en wel het coenobietisme en het eremitisme. Zo werken de godsdienstige inspiraties door in de uiterlijke verschijningsvormen van de godsdienst en wel op een principieel andere wijze. Deze gestalten zijn derhalve niet tot elkaar te herleiden, hoewel beide een wegtrekken uit de wereld betekenen om zich van de banden van de wereld te bevrijden.

Ons bezwaar gaat hier naar het gebruik van de terminologie waarmee *E. Cornélis* de verhouding tussen christelijk en niet-christelijk religieus leven bepaalt. De uitdrukkingen, eremitisme en coenobietisme, duiden eenvoudig het verschil tussen niet-christelijk en christelijk aan, maar dan kan het alleen op basis van een theologiese interpretatie van het verschijnsel van het thuisloos bestaan. In het theologies taalgebruik wordt het dan een loutere tautologie, tenzij men de aandacht wil vestigen op de intermenselijke verhoudingen binnen het religieus leven. Neemt men de termen eremitisme en coenobietisme uit de godsdienstwetenschap, dan vindt men beide in alle godsdienstige tradities en er is eigenlijk geen wezenlijk onderscheid. *E. Cornélis* geeft toe dat het gemeenschapsleven van de boeddhistiese monniken van invloed is op de ascese van de afzonderlijke monnik. Verder wordt het coenobieties karakter een kompromis genoemd tussen de wereld en de monnik, maar waarom zou men het niet beschouwen als een geslaagde nieuwe oplossing om de paradoks van het instituut van de uitzondering kompromisloos te realiseren?

In de poging een theologies onderscheid godsdienstwetenschappelijk te verduidelijken maakt *E. Cornélis* wel inzichtelijk, dat het verschil gezocht moet worden in de intermenselijke verhoudingen. Deze probleemstelling vereist ons inziens nog een verheldering om tot een goed bruikbaar onderscheid te leiden, dat tevens het gewone taalgebruik én het histories onderzoek zoveel mogelijk respecteert.

8.5.1. Het verlaten van de wereld en de navolging

Een andere teoloog die de verhouding tussen buiten-christelijk en christelijk religieus leven probeert aan te geven, is *E. Przywara*. Hij spreekt over een 'oer-vorm' van een 'orde' of religieus leven. Als voorbeelden van de menselijke realisering van deze oer-vorm noemt hij de boeddhistiese en russiese monnik, de syriese en egyptiese eremiet. In de menselijke gestalte van het religieuze leven komt de passieloosheid, de gelatenheid, de rust of het beschouwen centraal te staan. Volgt het religieuze leven zijn eigen menselijke wetmatigheid, dan wordt het doel het onderhouden van de regels of geloften die dit leven nader omschrijven. Deze reglementering is een algemeen verschijnsel binnen de godsdiensten en dit religieuze leven doet in de christenheid zijn intrede, wanneer het elders al lang bestaat. Alles wordt onderworpen aan het doel dat de religieus zichzelf stelt, namelijk het verlaten van de wereld om de volmaaktheid te bereiken. Iedere aktiviteit of dienst aan de ander kan middel zijn om dit levensideaal te verwezenlijken. De zieke is voor de verplegende religieus niet meer alleen beslissend maar het verplegen als weg en middel om zijn doel te bereiken.

Om werkelijk christelijk religieus leven te verwerkelijken moet men in de plaats van het negatieve afstand doen van alles een positieve binding aan Jezus Christus aksepter. Daarmee stelt men zich in dienst van Jezus Christus en het verbond dat men met Christus aangaat, moet zich voortzetten in de dienst aan de naaste, waarin men pas de volledige prijs gave van zichzelf bereikt. De ascese van de christelijke religieus kan niet eenvoudig een oefening zijn om het 'ideaal' van Jezus Christus te verwerkelijken, maar het kan alleen een poging zijn tot navolgen. Deze navolging kan geen zaak van toenemende gestrengheid en verzaken zijn, waardoor de boeddhistische monnik gekenmerkt wordt.

Het religieuze leven is vanuit christelijk standpunt niet louter oefening om afstand te doen om zich te onthechten met als doel om daarin zijn vrijheid te manifesteren. Religieuze ascese kan slechts afsterven zijn door zich met Jezus Christus uit te leveren. De ascese om zijn passieloosheid te tonen kan de christen niet aksepter, omdat dan alles en iedereen middel voor dit doel wordt, terwijl de christelijke ascese alleen zijn doel ziet in het afstand doen ten dienste van de ander, de naaste. Dit vraagt om overgave aan het Verbond dat God in Christus met de mensen sloot en dat *E. Przywara* verder beschrijft in het beeld van het huwelijksverbond.

De christelijke visie vooronderstelt de menselijke natuur, de religieus bouwt voort op de menselijke 'oer-vorm', zoals die in het thuisloos bestaan elders voorkomt. Men aanvaardt de bereidheid tot afsterven als het wegtrekken uit de geborgenheid, ook van de godsdienstige samenleving, maar dat de juiste richting en norm krijgt in Jezus Christus. In het zich uitleveren aan Jezus Christus, in het zich volledig richten naar Hem, daarin vindt het alles verlaten pas zijn volledige verwerkelijking. Hier geeft men zichzelf volkomen prijs, waarbij de ander, Jezus Christus, norm blijft, zodat het nooit als een eigen prestatie mag worden opgevat en nagestreefd. De ascese wordt hier het zich voortdurend en radikaal oriënteren op deze andere mens die nooit het produkt van eigen verlangens en idealen kan zijn.³⁶²⁾

8 5 2 Onderscheid tussen het verlaten van de wereld en de navolging

E. Przywara stelt dat het werkelijke religieuze leven alleen kan zijn: het volgen van Christus, ook wanneer hij buiten de heilige stad verbannen wordt. De niet-christelijke thuislozen zijn de uitdrukking van de bereidheid van de godsdienstige mens om alles te verlaten en zich naar god toe te wenden, maar dit streven kan geen richting of norm vinden, waardoor de mens zijn eigen zoeken tot doel in zich maakt. Pas de ontmoeting met Jezus Christus kan de thuisloze van zichzelf af werkelijk op zoek naar een andere wereld brengen. De voorafbeelding in de buiten-christelijke thuisloze traditie kan makkelijk een terugbuigen op zichzelf betekenen.

Probeert *E. Przywara* de intermenselijke betrekking te duiden door deze in het licht van de navolging van Christus te plaatsen, waardoor hij tevens met de reformatorense opvattingen van *H. von Campenhausen* kan instemmen, hij blijft zwak in zijn vergelijking met de buiten-christelijke thuisloze. Enerzijds spreekt *E. Przywara* over het niet-christelijk thuisloos bestaan als uitdrukking van een verlangen dat pas in de christenheid vol gestalte kan krijgen, anderzijds stelt hij het vervalverschijnsel te vlug voorop, waardoor hij het oprechte verlangen te weinig kans geeft. Het god zoeken dat de indiese thuisloze kenmerkt, komt niet voldoende tot uitdrukking en dit leidt tot een wat vertrokken vergelijking tussen de voorafbeelding in buiten-christelijk religieus leven en de vervulling daarvan in het leven volgens de evangeliese raden.

8.6. Kort bestek

Om de problematiek, zoals wij die uit de missie leerden kennen, beter te kunnen analyseren bleek de discussie in reformatoires kringen omtrent de betekenis van het religieuze leven van nut en ook omgekeerd kan de situatie in India een bijdrage leveren voor een beter inzicht in de Europese discussie. De feitelijke ontwikkeling, de kennis van godsdienstwetenschappelijk materiaal en tenslotte de oekumene riepen in Europa een discussie op, waarin wij enige aanzetten konden vinden om het reformatoires denken nader te bepalen met betrekking tot het buiten-christelijk en voor-christelijk thuisloos bestaan. Hierin werd vooral naar voren gebracht, hoe deze drie factoren een zekere positieve waardering bij de reformatoren voor het christelijk religieus leven losmaakten en hoe er in Europa een ruimte ontstaan is waar over de verhouding tussen christelijk en niet-christelijk religieus leven werd gesproken.

De reformatoires theologen wezen op het belang van de vrijwillige roeping en de dienst aan de ander, waaraan in de protestantse experimenten zeker voldaan werd. Daarmee was in theorie en praktijk de mogelijkheid geopend om verder over de betekenis van christelijk religieus leven na te denken. Deze reformatoires discussie binnen Europa heeft ook de katholieke historici en eksegeten tot een duidelijker uiteenzetting over de verhouding tussen voor-christelijk en christelijk religieus leven gebracht. Over de verhouding tussen buiten-christelijk en christelijk religieus leven is ook binnen katholieke kring weinig eksplisiet nagedacht. Maar door enkele theologen is een poging gedaan deze kwestie uitdrukkelijk aan de orde te stellen.

J. Leclercq gaf een inventarisering van het probleem met behulp van de menswetenschappen, maar hij ordende zijn waardevolle gegevens niet nauwkeurig genoeg om daaruit tot hanteerbare prinsiepes voor een betere benadering van het indiese thuisloos bestaan te komen. *E. Cornélis* kwam uit bij de intermenselijke verhoudingen tussen de monniken onderling om het onderscheid tussen christelijk en niet-christelijk thuisloos bestaan aan te geven. *E. Przywara* gaf als criterium de ontmoeting met Jezus Christus om werkelijk een thuisloos bestaan te leiden door het zich met hem en aan hem prijsgeven. Samenvattend kunnen wij stellen: het religieuze leven is een randverschijnsel waarin de betrekking tot de naaste en heel in het bijzonder tot Jezus Christus een beslissende rol speelt om werkelijk van een alles verlaten te kunnen spreken op zoek naar God.

Om de betrekking tussen de christelijke en niet-christelijke thuislozen nader te kunnen bepalen hebben we nu een goede aanzet gevonden, maar deze zal verder uitgediept moeten worden om in het thuisloos bestaan zelf de verhouding tussen christelijke en niet-christelijke inspiratie aan te wijzen. Dan pas is het religieuze leven werkelijk inzet en inhoud van de dialoog tussen de godsdiensten.

8.7.1. De formele en materiële morfologie in theologies perspectief

Om deze normatieve richtlijnen te vinden willen wij enerzijds teruggrijpen naar de morfologiese benadering van *K. Goldammer*, die ten grondslag ligt aan ons hele onderzoek, en wel vooral de vergelijkende of formele morfologie. Daar willen wij anderzijds de materiële morfologie aan toevoegen, waarvan de theologieën volgens *K. Goldammer* uitstekende voorbeelden zijn. *K. Goldammer* voegt hier evenwel uit-

dukkelijk aan toe, dat de theologie haar norm ontvangt en zelf weer tot norm kan worden. Hernemend wat *K. Goldammer* verstaat onder morfologie, merken wij op, dat hij spreekt over het onderzoek naar de betekenis van een systeem van gestalten. Deze gestalten zijn de vormen waarin de inhoud of de inspiratie zichtbaar wordt. De vorm hoeft niet per se een statiese gestalte te zijn, maar kan ook een dynamies proces betekenen. Het gaat niet alleen om het wát van de zijnden, maar tevens om hoe alles zich gedraagt. Zo kan voor *K. Goldammer* de godsdienst een polymorfe structuur zijn, waarin iedere verschillende gestalte of vorm uitdrukking is van één en dezelfde inspiratie.³⁶³)

In het kader van ons onderzoek zullen wij de uitgangspunten van de laatste twee theologen nader onderzoeken, omdat zij naast hun direkte uitspraken over het religieuze leven een goede aanzet geven om te reflektieren over de verhouding tussen materiële en formele morfologie, tussen theologie en godsdienstwetenschap en tussen christelijke en niet-christelijke levensovertuiging. Vanuit de theologie gezien beantwoordt hun benadering aan de godsdienstwetenschappelijke benadering door *K. Goldammer*. Daarom lichten wij eerst in het kort de meer algemene prinsiepes en methodes van *E. Przywara* en *E. Cornélis* toe om te laten zien hoe hun theologiese refleksies in betrekking staan tot de morfologie zoals *K. Goldammer* die ziet.

De materiële morfologie zal alle uitspraken moeten toetsen aan de haar gestelde norm. Dit betekent dat alle uitspraken van de katolieke theologie in betrekking moeten staan tot de openbaring zoals die in het Oude en Nieuwe Testament naar ons toekomt. Of anders geformuleerd: alle verschijnselen moeten geduid worden en alle verklaringen verantwoord worden voor de gelovige gemeenschap ten opzichte van de openbaring die deze gelovigen kennen. Alle samenhang binnen deze wereld en het denken daarover vinden hun toetssteen in de éne Heer; dit zien en benoemen van de hele werkelijkheid vanuit het geloof in Jezus Christus noemt *E. Przywara* de analogia fidei.

Deze analogia fidei of wereld van het geloof wordt door *E. Przywara* van de analogia entis onderscheiden als de gelovige duiding van het zijn in het licht van de openbaring tegenover de beschrijving van de grondstructuur en het oerrythme van het zijn. Deze analogia entis wordt onderscheiden in de vertikale analogie en de horizontale analogie. Bij de vertikale analogie wordt spesiaal de verhouding tussen god en schepping, wereld, beschouwd, waarvan geldt dat de steeds grotere gelijkheid tussen god en schepping een nog grotere ongelijkheid openbaart. Hier openbaart zich de dynamiek dat iedere uitspraak over god en schepping steeds weer om nadere uitleg vraagt, omdat god iedere uitspraak als uitdrukking van een werkelijkheid en tevens de uitgesproken realiteit overstijgt.

Naast deze vertikale analogie wordt de horizontale analogie genoemd als de dynamiese eenheid tussen de steeds weer andere zijnden, zoals die in de mens naar voren komt. In de mensheid is de man op een andere wijze mens als de vrouw. Binnen het ene zijn, de ene werkelijkheid, neemt ieder zijnde een eigen plaats in en is daarmee binnen de eenheid tegenover de andere zijnden toch weer anders. Dat wij de verhouding tussen man en vrouw noemden, is niet toevallig, want dit is het voorbeeld bij uitstek van deze horizontale dynamiese eenheid tussen de zijnden. Het geeft in de menselijke ervaring de onoplosbare spanning aan en er bestaat geen mogelijkheid om deze spanning te elimineren. De mens wordt bepaald door zijn groei van kind tot volwassen mens, waarin het omhoog streven van de mens naar god naar voren komt, maar dit gebeurt steeds binnen het samenspel tussen man en vrouw als dé eksponent

van iedere verwerkelijking omdat men vollediger mens wordt door meer man of vrouw te worden. Hierin wordt de mensheid een dynamies geheel, dat als geheel op weg is, maar tegelijk doet iedere mens dit op zijn eigen wijze

In het voorbeeld van de horizontale analogie kwam de vertikale analogie terug als het streven en op weg zijn naar god. Binnen het menselijk leven bestaan altijd twee grondbewegingen naar god en naar de ander, maar dat altijd samen. *E Przywara* vat deze termen, vertikale en horizontale analogie, samen in de ene uitdrukking kruisstructuur om deze tweeledige gerichtheid van de mens en uiteindelijk van ieder zijnde aan te duiden als een spanningsvolle eenheid. De wereld van het geloof of de analogia fidei kan niet boven deze kruisstructuur gesteld worden, want de kruisstructuur beschrijft de werkelijkheid van alle zijn en dus ook van de wereld van het geloof. De analogia fidei geeft de beleving en de betekenis van alle zijn, ook van de kruisstructuur aan. De nog ongeduide zijnsstructuur wordt benoemd en krijgt aldus inhoud, maar deze konkretisering is niet uit die zijnsstructuur af te leiden. De wereld van het geloof en de beschrijving van de wetmatigheid van alle zijn worden door *E Przywara* aangeduid als de materiele en de formele kruisstructuur, waarbij de materiele kruisstructuur de wereld van het geloof is. Deze materiele kruisstructuur is onderworpen aan de wetmatigheid van de formele kruisstructuur of analogia entis hoe groter gelijkheid tussen god en schepsel, hoe groter ongelijkheid tussen beiden.

De betekenis van deze formele kruisstructuur willen wij illustreren vanuit de schrift 'Krachtens de genade die mij (Paulus) is geschonken, zeg ik tot ieder van u: schat uzelf niet hoger dan gij moet schatten, denk over uzelf naar de mate van het geloof, die God ieder persoonlijk heeft toebedeeld. Wij bezitten in een en hetzelfde lichaam vele ledematen, maar deze hebben niet alle dezelfde taak. Zo vormen wij allen tezamen ook één lichaam, maar als enkelingen zijn wij ledematen op elkaar aangewezen. De geestelijke gaven die wij bezitten, verschillen naar de bijzondere gave die ieder van ons is geschonken. Hebt gij de gave der profetie ontvangen, gebruik die in overeenstemming met het geloof' (Rom. 12,3-6), 'Hij (de Heer) is het ook die sommigen gegeven heeft als apostelen, anderen als profeten, anderen als evangelisten, weer anderen als herders en leraars, om de heiligen toe te rusten voor het werk van de bediening, tot opbouw van het lichaam van Christus totdat wij allen tezamen geraken tot de eenheid in het geloof en de kennis van Gods Zoon, tot de volmaakte Man, tot de gehele omvang van de volheid van de Christus' (Ef. 4,11-13).

Deze citaten onderstrepen, dat het Volk Gods onder de wetmatigheid van de formele kruisstructuur valt, dat iedereen binnen dit Volk steeds meer zijn eigen taak moet vervullen. Maar in dit volbrengen van die taak zijn de leden van het Volk Gods op elkaar aangewezen. Deze wetmatigheid typeert het volk van het Oude en Nieuwe Verbond, maar Gods openbaring is niet uit de formele kruisstructuur af te leiden. In Jezus Christus openbaart zich de betekenis en de waarachtige beleving van de formele kruisstructuur en hij brengt in zijn Kruis de materiele en formele kruisstructuur samen. De formele kruisstructuur kan alleen behulpzaam zijn om de materiele kruisstructuur of de wereld van het geloof inzichtelijk te maken. De betrekking tussen mensheid en God kan duidelijk gemaakt worden door met Christus' Kruis gekonfronteerd te worden als de feitelijke komst van God onder de mensen, die in Jezus Christus midden onder de mensen verbleef. In Jezus Christus, in diens Kruis, openbaart God zich als de steeds weer andere, verrassend andere God, anders dan de formele kruisstructuur zou doen vermoeden. In de kruisiging van Jezus Christus wordt pas werkelijkheid de eenheid van de spanning binnen de kruisstructuur vol-

trokken, maar om daarin de Drieene God als laatste mysterie aan te duiden

De materiele kruisstructuur bepaalt het verdere onderzoek, maar dit zal noodzakelijk twee fasetten nader moeten beschouwen. Allereerst is er de weg die het geloof zelf gaat, want de theologie kan nooit boven het geloof uitstijgen. De theologie moet binnen het geloof reflecterend aanwezig blijven. Dit wil zeggen, dat men aan Christus gehoorzaamt, hem navolgt en zo reflecteert over de door God aangewezen weg naar de werkelijke volwassenheid, dit betekent zich aan Christus verplichten, of beter het Verbond van Christus aanvaarden of de akt van het geloof voltrekken. Op de tweede plaats is er de onderscheiding in de liefde, waarin men de ander presies als ander leert liefhebben, waarbij ieder zichzelf kan en mag blijven. Het is de liefheb-bende dialoog zoals deze zich bijvoorbeeld in het huwelijk afspelen moet, willen de huwelijksgemeenschap en daarin de beide huwelijkspartners groeien. Het betekent steeds weer tastend op weg gaan om de ander als ander te leren kennen en daarin zichzelf te leren onderscheiden van de ander om zo de andere mens en zichzelf steeds beter recht te doen. Het is God, die in Jezus Christus het gebod van de naastenliefde uitvaardigt, als voortzetting van Gods liefde voor ons ³⁶⁴)

Het onderscheid tussen materiele en formele kruisstructuur van *E Przywara* beantwoordt aan de verdeling tussen materiele en formele morfologie van *K Goldammer*, maar ons onderzoek wordt vooral bepaald door de vraag naar de verhouding van de godsdiensten en christenheid onderling in betrekking tot het religieuze leven. *E Cornelis* kan daarbij een bijdrage leveren, wanneer hij zich bezint op de uitgangspunten voor een theologie van de godsdiensten. Deze algemenere uiteenzetting willen wij dan weer binnen onze probleemstelling toepassen. Waar *E Przywara* waarschuwt de formele kruisstructuur niet met de materiele kruisstructuur te identificeren, maar met zijn benadering alleen een weg aanwijst om het mysterie van het — religieus — bestaan beter te benaderen, daar waarschuwt *E Cornelis* voor gnosticisme of de leer van de zelfverlossing door kennis, wanneer men de theoretische reflectie in de plaats van de openbaring zelf stelt. *E Cornelis* stelt, dat iedere theologie tegelijk fenomenologies en vergelijkend moet zijn omdat het heil ons gegeven wordt in en door de verwerkelijking van de zin van het bestaan van Jezus Christus in ons eigen bestaan. Deze zin van het bestaan moeten wij ontdekken door haar met onze actuele behoeften te vergelijken, dit moet gebeuren in de navolging van de leerlingen, die vanuit hun oud-testamenties verleden verlangens en verwachtingen meebrachten.

Volgens *E Cornelis* is het feit dat de mens zich vragen stelt over de zin en de betekenis van zijn bestaan, reeds een teken van goddelijke roeping. Wanneer de mens deze vragen consequent en goed stelt zal hij verbaasd zijn over zijn eigen scheppend vermogen, zijn creativiteit om tot zulke hoogte op te stijgen, maar dan ervaart hij tegelijk zijn grote onmacht om op eigen kracht het antwoord op de vraag naar de zin van het bestaan te geven. *Gautama Boeddha's* meditatie illustreert deze menselijke ervaring van opstijgen en daarin zichzelf eigenlijk verliezen. Jezus Christus is de enige mens die bewust de weg van het zichzelf verliezen is gegaan en in dit zichzelf prijsgeven werkelijk gehoorzaam is geworden. In het volbrengen van de wil van de Vader manifesteerde Jezus zich als de Christus, door wie de mensen de dood tegemoet kunnen zien zonder te wanhopen aan het heil.

De theoloog moet zich aan Christus verbinden en in zijn wetenschap de Heer trachten na te volgen, presies als de wetenschapper, om zijn kennis of inzicht ondergeschikt te maken aan de werkelijkheid van Jezus Christus. Anders vervalt de theoloog in het gnosticisme en meent zijn verlossing te bereiken door de door hem verworven

kennis De teoloog, als volgeling van Christus, blijft evenzeer gelovige, maar als vragende mens zal hij niet zonder meer stil blijven staan bij de traditionele antwoorden De christelijke teoloog valt fenomenologies gezien onder dezelfde wetmatigheid als iedere oprecht vragende mens, alleen dat hij zich daarbij laat normeren door Jezus Christus *E Cornelis* formuleert het aldus Jezus Christus is niet een eenvoudig antwoord, maar is juist het voltrekken van het mysterie van de vragende mens Jezus Christus schenkt de vragende mens een woord voor een gemeenschappelijk gesprek, waarin allen hun godsdienstige verlangens kunnen uitspreken ^{3 6 5})

E Cornelis plaatst de vragende mens en de gelovige mens naast elkaar, waarbij hij stelt dat de gelovige mens fenomenologies gezien onder dezelfde wetmatigheid valt, maar als verschil blijft de normering van Jezus Christus Door vergelijking van de verschillen komt men tot die algemene wetmatigheid van de vragende mens die uit de verschillende situaties naar voren komt De vragende mens is in zijn zoeken steeds weer aan het gevaar onderworpen om zijn – voorlopig – antwoord boven het blijven vragen te stellen en daarmee zijn eigen inzicht boven de werkelijkheid van de openbaring Dit laatste verschijnsel noemt hij het gnosticisme dat alle vragende mensen bedreigt, ook de gelovigen In deze indeling volgt *E Cornelis* het door *K Goldammer* gemaakte onderscheid tussen formele en materiele morfologie in de werkelijkheid van de en teoreties reflektierende en praktische belevende vragende mens Het door *E Przywara* aangebrachte onderscheid tussen formele en materiele kruisstructuur wordt hier op de verhouding tussen de – teoreties – vragende mens en de – reflektierende – gelovige toegespitst, maar deze nadenkende mensen zijn voorbeelden bij uitstek van de vragende of gelovige mens

8 7.2 Buiten-christelijk thuisloos bestaan en christelijk religieus leven

Het feit dat *E Cornelis* en *E Przywara* zowel over de verhouding tussen buiten-christelijk en christelijk religieus leven hebben nagedacht, alsook vanuit hun theologie tot een soortgelijk onderscheid kwamen als *K Goldammer* tussen de formele en de materiele benadering van godsdiensten, is aanleiding om verder te onderzoeken of zij theologiese prinsiepes aanreiken waarmee wij het onderzoek zouden kunnen voortzetten Waar *J Leclercq* nog onduidelijkheid overliet, zou een konsekwente verdieping van de morfologiese metode, zoals wij die in het verloop van dit onderzoek toepasten, wellicht tot de vereiste duidelijkheid kunnen leiden

E Przywara maakt een onderscheid tussen de ‘verborgen zaden of sporen’ in de buiten-christelijke wereld, de ‘zaden of sporen’ zoals die in het volk van het Oude Verbond te vinden zijn, als beeld en voorafschaduw van het volk van het Nieuwe Verbond, en de nieuw-testamentiese vervulling als de uiteindelijke openbaring De buiten-christelijke werkelijkheid in het licht van de openbaring plaatsen wijst op de overeenkomst van Gods openbarend handelen in de wereld om meteen de grotere ongelijkheid in dit openbarend werken duidelijk te maken Deze zelfde verhouding vindt *E Przywara* terug in de onderlinge betrekking tussen de oud-testamentiese en de nieuw-testamentiese geloofsgemeenschappen Het joodse volk is voorbode van de werkelijke Godsgezant, maar het kan in die rol tevens tegenspeler worden door het afwijzen van de openbaring in Jezus Christus

E. Przywara ziet in de buiten-christelijke wereld wel zaden of sporen verborgen, waarin een zekere overeenkomst met de wereld van het geloof aanwezig is, maar

toch is er een tegenstelling, die manifest wordt waar de buiten-christelijke traditie zich tegen de christelijke openbaring verzet, evenals dit geldt voor de verhouding tussen het joodse volk en de gemeente rond Jezus Christus. Deze tegenstelling wijst op de grotere ongelijkheid tussen God en schepsel dan de gelijkheid en zo voert deze tegenstelling tot een verder binnenleiden in het openbaringsmysterie van de altijd grotere God. Zoekt de niet-christelijke wereld altijd weer naar een grotere vereenzelviging van God, mens en wereld, de openbaring van het Oude en Nieuwe Verbond benadrukt altijd weer het onderscheid tussen God en Zijn schepping.³⁶⁶)

De ontmoeting tussen niet-christelijke thuislozen en christelijke religieuzen zal niet alleen een dialoog worden, maar kan en zal tegenstellingen oproepen die volgens *E. Przywara* voor christelijke religieuzen de vruchtbare bron worden om tot een beter verstaan van de openbaring in Jezus Christus te komen. Zo verwacht deze auteur geen glad verlopende dialoog en daarmee een geleidelijke overgang van niet-christelijk naar christelijk, maar laat in het gesprek juist de onoplosbare tegenstellingen als bron voor een beter verstaan van het openbaringsmysterie funksioneren. De dialoog tussen christenen en niet-christenen kan in de konfrontatie van tegenstellingen voor de christenen steeds weer een aanmoediging zijn om zich voortdurend open te stellen voor de altijd grotere en verrassend andere God.

E. Cornélis neemt hetzelfde beeld van de sporen of zaden, de 'logoi spermatikoi', op om de verhouding tussen de christelijke en niet-christelijke wereld te bepalen. De mensen staan altijd voor de vraag naar de betekenis van het oude, van waaruit zij leefden, en het nieuwe, dat zij ontdekken. Dit betekent dat de vragende mens een kritiese houding aanneemt ten opzichte van het overgeleverde om tot nieuwe inzichten te komen. De mens die werkelijk doordenkt op deze weg, ontworstelt zich aan de banden waarin hij door de overlevering vastgehouden werd, doorbreekt de gekonditioneerdheid door deze wereld en komt tot een bevrijdende transcendentie. Zo gauw de mens deze ervaring weer systematiseert, bindt hij zichzelf weer aan een kader en is niet meer ontvankelijk, open of leeg voor de zich openbarende volheid van God.

E. Cornélis illustreert dit verschijnsel aan *Gautama Boeddha*. *Boeddha* maant zijn leerlingen aan om zich niet aan een systeem vast te klampen maar door te gaan met zoeken en stelt dat deze vragende houding de eigenlijke bevrijding is. Uiteindelijk blijkt in de geschiedenis, dat dit een onmogelijke opgave is, waaruit blijkt dat het de mens niet gegeven is om op eigen kracht deze weg konsekvent te blijven gaan. Want men ontwerpt steeds weer kaders en theorieën die dit voortdurend blijven vragen en zoeken opheffen zonder evenwel een definitief en bevrijdend antwoord met deze ontwerpen gevonden te hebben. Er moet de mens de kracht geschonken worden om dit vragen blijvend te voltrekken. Dit gebeurt in Jezus Christus, die voor de mens de inspiratie is om verder te blijven zoeken, die werkelijk de Geest schenkt. Het religieuze leven is per definitie dit zoeken als levensopgave en bestemming; het thuisloos bestaan wordt gekarakteriseerd door waakzaamheid, door zich niet laten binden aan deze wereld. Het geloof in de openbaring betekent het erkennen van de waardevolle poging, het reinigende of louterende erkennen van het falen van deze menselijke weg en het vandaaruit aanvaarden van het aanbod in Jezus Christus om zijn weg toch weer te vervolgen.³⁶⁷)

Met het voorbeeld door *E. Cornélis* gegeven wordt de meer algemene probleemstelling meteen toegespitst op het thuisloos bestaan als menselijke levensvorm en het

christelijk religieuze leven in het bijzonder. Beide auteurs wijzen op de konfrontatie als louterend gebeuren, waardoor de christen – misschien ook voor hem louterend – gaat beseffen, dat hij steeds de vragende mens blijft, omdat God de altijd grotere en verrassend andere God is en blijft. *E. Przywara* en *E. Cornélis* zien in de werkelijke dialoog tussen christenen en niet-christenen Jezus Christus presies als de bemoediging onversaagd verder te durven blijven vragen. Want Jezus Christus is niet een eenvoudig antwoord op de menselijke vragen, maar is het voltrekken van het mysterie van de vragende mens. Op het Kruis heeft Jezus Christus dit mysterie voltrokken door zijn totale prijsgeve van zichzelf in gehoorzaamheid aan de wil van de Vader om daar de Drieëne God als laatste mysterie aan te duiden.

Wat hier omtrent christen en niet-christen gezegd wordt, geldt in het bijzonder voor de verhouding tussen de christelijke religieus en de niet-christelijke thuisloze. Een eerste kwestie is de onmacht van het niet-christelijke thuisloos bestaan, waardoor het zoeken niet meer centraal blijft. Men stelt zich een ideaal, zoals in het boeddhisme de *bodhisattva* of de *arhat*, die men moet verwerkelijken, en vooral met de eerwaarde of *arhat* komt het monnikendom centraal te staan binnen de godsdienstige gemeenschap en wordt doel op zich. Hieruit zou de onmacht blijken van de niet-christelijke thuisloze, maar ditzelfde gevaar bedreigt ook het christelijke religieuze leven. Het is het risico van het verslappen van de aandacht of de waakzaamheid, waaraan ook christenen blootstaan. De christelijke religieus kan de regel, het omschreven levensideaal, plaatsen boven de ontmoeting met Christus. Dit is dan een soort 'religieus gnosticisme' waar de religieus heel bijzonder voor waken moet.

Een tweede kwestie waaraan de verhouding tussen de christelijke religieus en de niet-christelijke thuisloze inzichtelijker te maken valt, is het feit, dat beiden hoewel ze onder de wetmatigheid van de formele kruisstructuur vallen, daarin toch onderling verschillen. De formele kruisstructuur wordt 'vertikaal' bepaald door het streven of zoeken naar god, naar het laatste mysterie en dat geldt zeker voor de religieus en de thuisloze, die langs een andere weg op zoek zijn naar de – andere – god. 'Horizontaal' wordt de formele structuur bepaald door de betrekking tot de naaste, de onderscheiding in liefde. Hier treedt het verschil naar voren tussen de naastenliefde van de religieus en de akosmische houding van de indiese thuisloze en vooral van de boeddhistiese monnik.

Boedha brengt op basis van het streven naar god gelijkgezinde mensen bijeen en de andere mens is daarin een steun tegenover de strenge ascese om op menselijke manier dit levensproject te verwezenlijken. De welwillendheid die *Boedha* voorstond, wordt door een onduidelijkheid gekenmerkt, welke beantwoordt aan de vaagheid bij het zoeken naar god. De verantwoording van de boeddhistiese monnik naar binnen en naar buiten heeft een diepere achtergrond en wel het zich één weten met deze wereld, maar waarin de onderlinge betrekkingen nog onnoembaar zijn. Hier ligt de reden dat het akosmisme dat in de ascese bij alle indiese thuislozen zo'n grote rol speelt, de indiese thuisloze traditie typeert. Pas door de ontmoeting met Jezus Christus en het geloof in Hem als Gods Woord is het mogelijk te spreken over overgave aan de andere mens, de naaste, als aan Jezus Christus zelf en in Hem aan alle anderen.³⁶⁸⁾

8.8. Grondslagenkritiek bij het morfologies onderzoek

Vanuit de materiële kruisstructuur of de katholieke theologie bewegen wij ons in de lijn aangezet door *K. Goldammer*, waardoor wij in de theologiese reflexie aansluiten bij de morfologiese benadering welke wij in onze analyse van de indiese stromingen van thuislozen en christelijke experimenten volgden. Met de uitwerking van de formele kruisstructuur in de materiële kruisstructuur hopen wij aansluiting gevonden te hebben bij het zoeken en streven naar god van de indiese thuisloze. Tegelijk hopen wij in onze benadering het verlangen om de ander als ander te respecteren, te bewaren om samen met de niet-christenen meer mens te worden, waardoor wij ook in theorie de geweldloosheid uit de indiese traditie als respect voor alle leven recht hopen te doen. Hierin menen wij evenzeer in de lijn van de christelijke experimenten te blijven, waarin het zoeken naar god ook vanuit Jezus Christus centraal staat en men door het waarachtig delen in de onderlinge ervaring de ander, met name de niet-christen, beter probeert te verstaan.

Het theoreties voltrekken van het geloof valt onder dezelfde criteria als het geloofsleven. De kruisstructuur, zoals die zichtbaar wordt in Jezus Christus, zegt dat ieder geloven een gehoorzamen aan Hem is, waarbij Hij nooit het 'ideaal' is dat verwezenlijkt zal worden. Geloof – ook in theorie – betekent een zich verplichten of binden aan Jezus Christus, in wie het steeds grotere mysterie dat God is, zichtbaar wordt. Dit betekent dat ieder christen slechts naar de mate van het geloof, dat God ieder persoonlijk heeft toebedeeld, zijn geloofsleven gestalte kan geven. De realiteit van het Kruis, het skandalon dat ergernis oproept, spreekt over een mensheid die uit de vervloeking weggenomen moet worden. 'Christus heeft ons vrijgekocht van de wet door zelf voor ons een vloek te worden, want er staat geschreven: vervloekt is ieder die hangt aan het hout. Zo is door Jezus Christus de zegen van Abraham over de heidenvolken gekomen, opdat wij de beloften van de Geest zouden ontvangen door het geloof' (Gal. 3, 13.14). Christus heeft ons vrijgemaakt van de slavernij van de zonden, welk juk wij niet uit eigen kracht kunnen afschudden.

Dit is de grondslagenkritiek vanuit de materiële kruisstructuur, waar *E. Cornélis* eveneens op wees, namelijk dat het zoeken naar de laatste waarheid door de vragende mens in laatste konsekwentie niet op eigen kracht voortgezet kan worden, maar alleen door het aanvaarden van het aanbod in en door Jezus Christus. Onder deze kritiek vallen alle gestalten van het menselijk leven, het religieuze leven inkluis, maar eveneens de reflexie binnen het geloof. In het licht van de openbaring staan alle bestaansvormen onder één kritiek, die eveneens doorwerken zal in de methode waarmee men de verschijnselen benadert. Hieruit vloeit de huiver voort om de dialoog aan te zetten bij de vervalverschijnselen, die enerzijds uitdrukking kunnen zijn van menselijke onmacht, anderzijds ook nog voortvloeisel kunnen zijn van de slavernij van de zonde. Geldt dit voor de te onderzoeken objecten, zeker ook voor de methode om de verschijnselen beter te verstaan.

De reformatoerische kritiek op het religieuze leven sluit vooral aan bij het vervalverschijnsel: de religieuzen stellen het religieuze leven centraal waardoor zij nu eens de regel of het instituut boven de ontmoeting met Jezus Christus gaan stellen en op een eigen wijze daardoor 'gnostisi' worden en dan weer menen zij een (élite) kerk binnen de Kerk te – kunnen – vormen. De reformatoren kritiseren terecht deze mentaliteit, die een uitvloeisel is van het verval binnen de christelijke gemeenschap. De ervaring van het verval in het katholieke religieuze leven kan tevens de aanleiding zijn om

hetzelfde vervalverschijnsel in de niet-christelijke thuisloze bewegingen naar voren te halen, maar dan doet men noch de christelijke religieuzen noch de niet-christelijke, indiese of antieke, thuisloze traditie recht. Naast het gebrek aan mogelijke informatie dringt zich de vraag op, of en in hoeverre verontwaardiging de reformatoerische kritici verblind heeft, omdat daar waar het werkelijk respect voor de christenen onderling terugkwam, ook de belangstelling voor christelijk religieus leven en niet-christelijk thuisloos bestaan weer opleefde. Deze ontwikkeling binnen het reformatoerisch denken over de betekenis van het religieuze leven onderstreept onze huiver om het onderzoek dat zelf al aan deze kritiek onderworpen is, bij de vervalverschijnselen te laten beginnen. Dit laatste bezwaar voeren wij ook aan tegen de door *E. Przywara* aangegeven schets van de verhouding tussen de beide thuisloze tradities, waar hij nogal snel doorstoot naar de vervalverschijnselen, in een poging om aan te geven hoe moeilijk de paradox van het instituut van de uitzondering door niet-christenen verwerkelijkt kan worden.

Hier staat de poging van *E. Cornélis* en *E. Przywara* tegenover om de ergernis van de mens van Gods openbaring, analoog aan wat er in de openbaringsgeschiedenis gebeurde, presies tot een vruchtbaar uitgangspunt binnen het reflecteren over het openbaringsmysterie te maken. De kruisstructuur krijgt een verwerkelijking in het Kruis van Jezus Christus, waar in het schandaal of de afwijzing door de mens, God alle verwachtingen doorbreekt en overstijgt. Het geloven wordt gehoorzamen of zich overleveren aan Christus die de weg van het kruis ging. Deze skandaleuze weg wordt door niemand uit eigen kracht gevolgd, maar alleen als hij door het vertrouwen in Jezus Christus gesterkt is. Deze moeilijkheden gelden ook daar waar Jezus Christus niet met naam gekend wordt, en zij zullen de zoekende en vragende mens zowel in zijn leven als reflectie raken.

8.9.1. Het religieuze leven als filiaal of zoonlijk bestaan

Na deze toelichting en korrektie op de morfologische aanpak en de aanduiding van de onderlinge verhouding tussen de christelijke religieus en de niet-christelijke thuisloze rest nog het zoeken naar een omschrijving van het religieuze leven die bruikbaar is om de dialoog tussen christenen en niet-christenen te bevorderen. Een korte blik op het verzameld materiaal kan hier van groot nut zijn.

Het religieus leven is een randverschijnsel, dat gekarakteriseerd wordt door het feit dat de religieuzen vrijwillig deze weg gaan om de verrassende andere God te zoeken. Voor waarlijk religieus leven mag de gelofte niet de formule zijn voor een prestatie die uit eigen kracht ondernomen wordt, maar zij moet een vrij antwoord vormen op een zich aangesproken of geroepen weten.

Binnen de Kerk blijft de gelofte een bijzondere betekenis bewaren om het religieuze leven werkelijk een randverschijnsel te laten zijn. De religieuzen gaan weg uit de wereld, maar streven toch naar kerkelijke erkenning. De christelijke religieuzen worden gekenmerkt door een bijzondere intermenselijke relatie, waarbij de persoon van Jezus Christus een beslissende rol speelt. Jezus Christus verwijst niet alleen naar de inspiratie, maar de feitelijke ontmoeting met hem, even reëel als het harde hout van het Kruis, is beslissend voor de religieus om zijn weg naar God te blijven gaan, waarbij Jezus Christus toets en norm voor alle vormen van religieus leven is.

Het streven naar God in verbondenheid met Jezus Christus heeft eveneens zijn

betekenis voor de verhouding tot de wereld en de medemens. Duidelijkheid in het zoeken naar God brengt meteen verheldering in de verhouding tussen de mens en zijn wereld en vooral tussen de mensen onderling. Van hieruit moeten wij trachten tot een geschikt uitgangspunt te komen als richtingwijzer voor de inzet van religieuze in de missie.

De *sannyāsi* of hindoeïstiese thuisloze dringt erop aan om niet bij beschouwingen over het religieuze leven te blijven staan. Binnen de Kerk moeten er christenen zijn die de onthouding, de zelfverloochening, de maagdelijkheid, het voortdurend gebed, zoals Christus die beleefde, beoefenen. Door deze navolging van Jezus Christus zullen de christenen de betekenis van deze aspecten van het leven van de Heer voor de mensheid duidelijk maken. *S. Jesudason* heeft getracht het christelijk leven onder deze gezichtshoek gestalte te geven. Hij wordt weliswaar gewoonlijk niet tot de indiese theologen gerekend, maar de schriftelijke neerslag van zijn ervaring kan een goede bron van informatie zijn om na te gaan wat de genoemde aspecten in het leven van Christus en de christenen betekenen.³⁶⁹⁾

De indiese theologen wijzen op de vernieuwende kracht die in de schepping door het optreden van Christus manifest wordt. Deze visie komt voort uit het nauwe contact met het hindoeïsme en geeft hun de mogelijkheid de godsdienstige inspiratie van het hindoeïsme positief te waarderen. Binnen hun christologie leggen deze theologen sterk de nadruk op de ontlediging en de verrijzenis. Het kruis wordt gezien als het teken van Jezus Christus' radikale overgave en de opstanding als het doorbreken van Gods genadevolle kracht. De ontlediging of kenosis is een van de grote thema's van de indiese christologie.³⁷⁰⁾

S. Jesudason staat in deze lijn, maar hij onderstreept twee elementen die binnen het thuisloos bestaan van belang zijn. Hij wijst op de persoonlijkheid van Christus en de ahimsa of de geweldloosheid en in de combinatie van deze beide gegevens ervaart *S. Jesudason* de uniciteit van Christus. In zijn *ashram* vindt men dit terug in de sterke binding aan de persoon van Christus via het geloftenleven.

Het unieke karakter van Jezus Christus is voor *S. Jesudason* gelegen in het feit, dat hij Jezus Christus als de volmaakte openbaring van God beschouwt. Het hele leven van Jezus Christus dient als Gods zelfopenbaring gezien te worden, waarin presies Jezus' wijze van optreden opvalt. Christus' hele leven, van zijn geboorte uit een eenvoudige dorpsvrouw tot aan zijn dood op het kruis als uitgestotene, is de weg van de kenosis of de ontlediging. In deze unieke gebeurtenis van Christus' leven openbaart zich de universaliteit van Gods liefde.

De menswording moest bewijzen, dat het kwaad alleen overwonnen kon worden door de Liefde. In Gethsemani, door zijn persoonlijke strijd, gedurende zijn hele leven en op het kruis vocht Christus tegen het kwaad. In deze wereld en in dit vlees toont hij de weg naar de overwinning. De openbaring van de Vader, zoals Jezus Hem ervoer en openbaarde, kan alleen tot de mens komen door de Zoon. Jezus nodigt ons uit tot de ervaring van de hemelse Vader zoals hij de Vader ervoer. Vanuit de indiese terminologie probeert *S. Jesudason* te komen tot een beschrijving van de uniciteit van Christus: het is de liefde van God de Vader tot de mens die zich in het hele leven van Christus openbaart. Christus neemt de gestalte van een knecht aan om plaatsvervangend te lijden of om te delen in het menselijk bestaan. De *ahimsā* waar *S. Jesudason* over spreekt, betekent respect voor de ander of liefde tot de naaste. Christus kon iedereen begrijpen omdat hij allen beminde.³⁷¹⁾

S. Jesudason omschrijft het ene tema uit de indiese theologie, de kenosis, met het verdere leven van Christus als één grote geste waaruit blijkt hoe God de mens geweldloos benadert. Deze houding wordt voor hem de richtlijn voor ieder christelijk optreden dat gekenmerkt moet worden door begrip voor de ander. Dit is de radikale stap die Jezus Christus voor *S. Jesudason* uniek maakt, waaruit tevens zijn eigenlijke wezen als de openbaring van Gods liefde naar voren komt.

Hier openbaart zich de laatste dimensie van *S. Jesudason's* opvatting om van de *ashram*-leden geloften te vragen, maar wat in de *ashram* nog niet duidelijk tot ont-plooiing kwam. Tegelijk wordt duidelijk, waarom *S. Jesudason* zich in zijn *ashram* nadrukkelijk interkonfessioneel heeft opgesteld: hij wilde een duidelijke binding aan Jezus Christus enerzijds, anderzijds wilde hij onderling respect en daarom vereenvoudiging van wat hem niet noodzakelijk toescheen.

S. Jesudason ziet in Christus de middelaar tussen God de Vader en de mens en daarom ziet hij de komst van Christus als de verlossing van de mensheid. De kenosis is niet louter zelfvernedering, het is bovenal een zich toewenden naar de mens. Hierin bestaat het verlossend karakter van Jezus' optreden, dat de anderen erdoor bevrijd en verlost worden. In Jezus Christus openbaart God zich als 'God met en voor ons'. Hier ziet *S. Jesudason* de basis voor zijn *gurukula*-model, de verhouding tussen vader en zoon, dat wijst op de verhouding tussen God en Woord als Vader en Zoon.

Onder de bedienaren binnen de gemeenschappen maakt *S. Jesudason* een onderscheid tussen de vrijgestelde en de andere bedienaren, waarbij uit de eersten de leiders gekozen worden. Deze bedienaars worden gekenmerkt door hun streven naar God en het totaal ten dienste staan van de naaste medemens. Daartoe dienen zij een thuisloos bestaan te leiden om geestelijke leiders van hun gemeenschap te kunnen zijn.³⁷²⁾

S. Jesudason heeft zijn visie in een prakties model omgezet, de *Christu-Kula Ashram* is er een resultaat van. Ten opzichte van de indiese traditie heeft hij enige duidelijke stappen gezet. De *brahmacaryā* wordt vertaald door de navolging, de *ahimsā* door deemoed en zachtmoedigheid, waarbij het thuisloos bestaan de mogelijkheid biedt deze radikaal en derhalve meer ten nutte van de gemeenschap ten uitvoer te brengen. Hier wordt Jezus Christus in zijn eenzaamheid, onthouding, voortdurend gebed en inzet voor anderen in vlees en bloed, nagevolgd. Deze ervaring maakt de mens geschikt om het leiderschap binnen de gemeente uit te oefenen. Voor alle christenen die de voortdurende vriendschap met Christus beleven, begint de werkelijke bevrijding of verlossing, want deze mensen beginnen al in de hemel te leven terwijl zij nog op aarde vertoeven.

S. Jesudason heeft door de uitbreiding van zijn gedachtengang over de *ashram* naar een visie op het vormen van kerkgemeenschappen te weinig aandacht besteed aan de eigen betekenis van het thuisloos bestaan voor de christelijke gemeenschap. *S. Jesudason* struikelt wanneer hij te snel de thuisloze in de christelijke gemeenschap wil laten funksioneren. De belangrijke elementen die hij voor een christelijk thuisloos bestaan naar voren haalt, worden verwaarloosd. *S. Jesudason* biedt ons vanuit de ervaring echter wel een mogelijkheid om de beide theoretische benaderingen van *E. Przywara* en *E. Cornélis* samen te brengen.

S. Jesudason wordt vooral geboeid door de karakteristieken in Jezus Christus welke binnen het indiese kader de thuisloze typeren, waarbij als wezenlijk verschil met de indiese thuisloze de betrekking tot de ander opgemerkt wordt. Door de

kenosis in het hele leven van Christus te zien gebeuren heeft *S. Jesudason* weinig aandacht besteed aan de kruisdood en het offer, waar een teoloog als *V. Chakkarai* op wijst.³⁷³) Binnen het kader van onze studie brengt de vroomheid van *S. Jesudason*, die enerzijds veel gegevens uit het hindoeïsme waardeert en anderzijds hecht van de betekenis van de christelijke boodschap overtuigd is, de nodige vereenvoudiging. Deze houding biedt ons de gelegenheid om binnen de sektor van het thuisloos bestaan onze reflexie voort te zetten.

Zijn zoeken naar God of beter zijn streven om Gods wil te vervullen maakt Jezus Christus openbaar als kind in de tempel tot in zijn laatste levensfase, tot zijn dood op het kruis. Zijn hele leven wordt daardoor bepaald, Jezus Christus staat helemaal gericht op God, hij is gehoorzaam tot in de dood. De wijze waarop Jezus Christus dit doet, wordt gekenmerkt door deemoed en zachtmoedigheid. *S. Jesudason* legt de nadruk op het gedrag van Jezus, binnen de joodse samenleving, zijn welwillendheid tegenover de niet-joden. In Jezus Christus treedt God heel onopvallend onder de mensen op, hij deelt het menselijk bestaan.³⁷⁴)

Hier wordt het eigene van het thuisloos bestaan zoals dat door Christus verwerkelijk wordt, duidelijk in onderscheid met de asceet of *yogin* die naar de totale eenheid met god streeft. De *yogin* valt op door zijn onverschilligheid ten opzichte van de wereld, door zijn zelfverloochening en afstand doen. De *yogin* reduceert zichzelf tot niets om open te staan voor god. Dit voortdurend streven en trekken van de *yogin* manifesteert zich in zijn ongevoeligheid voor de wereld om hem heen. Uit zijn ervaring van deze mentaliteit komt een zekere onbaatzuchtigheid en welwillendheid jegens de levende wezens in de wereld voort.

Christus geeft zichzelf prijs door te delen in het leven van anderen, door zich open te stellen voor de medemens. Het thuisloos bestaan van Christus bestaat daarin, dat hij zijn eigen thuis verlaat, dat hij geen steen heeft om zijn hoofd op te laten rusten en geen nest om toevlucht te zoeken, met de bedoeling zich helemaal aan de medemens toe te vertrouwen en over te leveren. Hier uit zich de onbaatzuchtigheid van Christus, die volledig deel heeft aan het bestaan van de medemens, en daarom kan uit zijn begrip voor de naaste zijn liefde tot de medemens manifest worden.³⁷⁵)

In zijn leven heeft Jezus Christus de wetten van het koninkrijk der hemelen ten uitvoer gebracht. Deze wetten bepalen Jezus Christus' leven volledig, ze zijn de normen die zijn hele gedrag bepalen. Christus draagt zijn volgelingen op deze normen als even vanzelfsprekend te gaan verwerkelijken. Jezus' unisiteit bestaat hierin, dat hij de grondwet van het koninkrijk der hemelen, welke hij als Blijde Boodschap verkondigt, al in zijn eigen leven realiseert. In deze unisiteit openbaart Christus zich als Gods Woord tot de mens gesproken, als de Zoon die de Vader kent en de Vader aan de mensen verkondigt.³⁷⁶)

In Jezus Christus openbaart zich de Zoon: 'Hij is niet gehoorzaam; maar zijn wezen is gehoorzaamheid en deze is voor hem eeuwige vrijheid. Hij is niet arm; zijn wezen zelf is armoede, want het is zijn eeuwige rijkdom niets te bezitten, wat niet van de Vader ware en alles wat hij verwerft, aan de voeten van de Vader neer te leggen. Hij is niet zuiver; zijn wezen is zuiverheid, daar Hij geen gedachte kan hebben welke niet geheel en al doordrongen zou zijn van de volmaakte, onverdeelde liefdetrouw van de Vader en uit deze geslotenheid juist de onuitputtelijke vruchtbaarheid van de liefde zou gewinnen. Zijn wezen als Zoon is een eeuwige en onverbrekelijke gelofte aan de Vader, waarin Hij wordt, degene die Hij is: de toegewijde, die in een oneindige

openheid van zijn zelfverloochening de oneindige overgave van de Vader evenaart en aldus in de eenheid van de Heilige Geest zijn volmaakte evenbeeld is.¹³⁷⁷⁾

Met deze formulering van *H.U. von Balthasar* wordt de visie van *S. Jesudason* op het thuisloos bestaan in een fundamenteel perspectief doorgetrokken. Het paradoksale karakter van het thuisloos bestaan wordt toegelicht: de Zoon openbaart zich als loutere ontvankelijkheid of openheid voor de Vader. In de mensheid spreekt de Zoon zich uit en dit kan alleen door een paradoks op te roepen, zowel in woord als in leven. In zijn kenosis openbaart Jezus Christus in menselijke gestalte de ontvankelijkheid of openheid voor alles wat de Vader hem geeft; het alles verlaten betekent tegelijk een zich ontvankelijk maken voor alles. Christus is daarom de mens bij uitstek, omdat hij als mens leeft van de gaven Gods. Hier ligt de grondslag van de zachtmoedigheid en de deemoed van Jezus Christus. Alles wat gave Gods is, kan hij ontvangen, daar staat hij open voor, of het nu joods of heidens is. Zijn deemoed wijst op de fundamentele houding die de hele schepping eigen moet zijn: het beseft dat alles gave is. Deze houding van Christus werkt verlossend en bevrijdend. De paradoks manifesteert zich in de Zoon die neerdaalt om van alles afstand te doen en daardoor pas de volle rijkdom voor de mensheid te verwerven, en daarin openbaart zich de grondhouding van de Zoon en is hij uniek onder de mensen.

In zijn komst openbaart Christus een betrekking tussen de Zoon en de Vader, de ontleding betekent een zich openstellen van de Zoon tegenover de Vader. De kenosis is de weg van de Zoon, waarin Jezus Christus zich filiaal of zoonlijk toont. De bereidheid tot afstand doen spreekt over de gaven die in eerste instantie niet het bezit zijn van de Zoon; de dankbaarheid voor alle gaven zegt iets over de bereidwilligheid van de gever. De Zoon is Zoon in betrekking tot de Vader en de Vader is Vader in betrekking tot de Zoon. De ontvankelijkheid van de Zoon is openheid ten opzichte van de Vader, is vertrouwen op de Vader, die schenkt. Deze houding manifesteert zich in de zachtmoedigheid en de deemoed van Jezus Christus. Om dit vertrouwen als mens in deze wereld uit te spreken werd van Jezus Christus moed gevraagd tot het uiterste toe.

Zoonlijk of filiaal bestaan wil binnen het kader van het Nieuwe Verbond zeggen: beleven en uitspreken dat God de altijd grotere God is, die de mensheid in de Zoon de volheid van Zijn rijkdom zal schenken. Het religieuze leven wordt het teken in vlees en bloed van het vertrouwen in de God van het Nieuwe Verbond, die Zijn Volk de belofte heeft gegeven van Zijn volle rijkdom. Religieus leven is zoonlijk leven, wanneer de gelovige in de voetstappen van zijn Heer treedt en met hem de weg van de ontleding gaat, voorzover het de mens gegeven is. Deze christen wil Christus als Zoon die op unieke wijze de liefde van God voor alle mensen openbaarde, navolgen in de verwachting van de volle rijkdom, de Volheid die het Volk Gods in de Zoon beloofd is.

De religieus probeert dit te doen als thuisloze, zoals Christus geen vaste woonplaats onder de mensen vond. De Zoon ging zijn weg van de ontleding om voor de mensheid de volle rijkdom te verwerven, daarom doet de religieus afstand van de gaven van nu, de geborgenheid hier en nu, om te wijzen op de altijd verder gaande ontvankelijkheid van de Zoon die de mensheid werkelijk rijp maakt voor de volle rijkdom, die beloofd is. In navolging van Jezus Christus durft de religieus de ballingschap aan om binnen het pelgrimerende Volk Gods het beseft van Gods grootheid en het vertrouwen in Gods belofte rijkdom wakker te houden.

8.9.2. Het christelijke in het thuisloos bestaan

Daar Jezus Christus buiten de heilige stad in ballingschap zijn kruis aanvaardde om in heerlijkheid op te staan, daarom durft de religieus het aan, om het gewone leven binnen de Kerk te verlaten in een duurzaam vertrouwen op de Volheid die aan het gehele Volk Gods geschonken zal worden. Wil dit wegtrekken geen vermetele daad zijn waarin de eigenzinnigheid van de mens zegeviert, maar wil het een evangelies getuigenis zijn, dan zal het christelijk thuisloos bestaan, om werkelijk zoonlijk leven te zijn. aan enige karakteristieken moeten voldoen.

Het religieuze leven betekent een zich aansluiten bij of navolgen van Jezus Christus, maar de religieus kan diens optreden nooit evenaren. De ontvankelijkheid van Jezus Christus kunnen de religieuzen op beperkte wijze gestalte geven. Tegelijk zijn zij een teken van wat hier op aarde nog niet te geven is en dat is de uiteindelijke rijkdom Gods. De religieus drukt zijn vertrouwen uit in de niet voorspelbare maar wel te verwachten Volheid. Op verrassende wijze komt ook hierin het charismaties karakter van het christelijk thuisloos bestaan naar voren, dat er steeds weer onverwacht nieuwe spiritualiteiten kunnen ontstaan. Om deze beide redenen moet de typering van het thuisloos bestaan als zoonlijk leven openstaan voor ieder waarachtig en nieuw initiatief, dat onvoorzien kan optreden en daarom niet voorspelbaar is. De pluriformiteit veraanschouwelijkt, dat iedere religieus als iedere christen door Jezus Christus aangesproken en uitgenodigd wordt om de Heer op de Hem, door de gave van het geloof toebedeelde wijze, te volgen.³⁷⁸⁾

Het religieuze leven drukt de hoop op de nieuwe hemel en de nieuwe aarde uit, waarbij de religieuzen hun vertrouwen ontlenen aan God die in Jezus Christus zijn gelofte gestand deed. Deze hoop spreken de religieuzen uit door hun geloften en daarmee onderstrepen zij hun ontvankelijkheid en het bewustzijn ervan. Door de geloften benadrukt de religieus zijn afhankelijkheid van Gods genade. Dit paradoksale karakter van de gelofte wordt in reformatoerische kring niet genoeg onderkend, waardoor men de gelofte vaak als een uitspraak beschouwt, die de religieus als een soort prestatie zou willen vervullen.³⁷⁹⁾

De gelofte is het aanvaarden dat de weg langs het kruis de weg naar de verrijzenis is en de hoop uitspreken dat de Volheid door God beloofd eens zal komen. Dit zodanig gehoorzaam, arm en onhuwbaar worden kan alleen geschieden sinds de komst van Jezus Christus. De gelofte betekent een afhankelijkheidsverklaring van de religieus in navolging van Jezus Christus, maar onderstreept op persoonlijke wijze dat Christus' weg van de ontlediging de werkelijke weg naar het heil in omvang is. Met *K. Barth* stemmen wij overeen dat christelijk religieus leven een vrij getuigenis is dat alleen vanuit Jezus Christus geschieden kan in vol vertrouwen op de Volheid aan de mensen beloofd.³⁸⁰⁾

Maar zoals Jezus Christus' weg van de ontlediging in dienst stond van de mensen, zo moet ook het religieuze leven dienst zijn aan de ander, vooral aan de huisgenoten van het geloof. 'Er is een nauw verband tussen het godgewijde leven en de kerk. Dit berust niet op de eerste plaats op het feit dat de kerk de evangelische geloften of beloften sanctioneert, ook niet alleen op het feit dat de kerk in het godgewijde leven de diepe inspiratie van haar eigen evangelische geest erkent en daarom de volmaaktheidsstaten goedkeurt, maar bovenal dat de professie een akt van de kerk zelf is. De kerk staat niet alleen goedkeurend en beschermend naast dit evangelisch leven; zijzelf, de kerk wordt in dit gebeuren *werkelijkheid*. In het religieuze leven voltrekken

zich bij uitstek geloof, hoop, liefde en broederlijke gemeenschap en dit alles is in de zichtbare gestalte van de kerk de kern van de kerk als genadegemeenschap. Waar liefde, geloof en hoop worden gerealiseerd, en wel waar dit gebeurt in een aan God toegewijd leven, dáár wordt 'kerk' tot stand gebracht. Het eigen wezen van de kerk wordt dus in het godgewijde leven pregnant zichtbaar en openbaar. In zichzelf is de roeping tot het leven volgens de evangelische raden dus reeds een kerkelijk charisma, een charisma van gedoopten, van levende ledematen van de kerk, in dienst aan de kerk.' ... 'Een gelofte is gericht tot God, maar in de gestalte van de verbintenis tegenover de gelovige gemeenschap, de kerk. In de persoon van haar representatieve bedienaars aanvaardt deze de geloften dan ook met het daarin ook voor haar gegeven engagement.'³⁸¹)

Dit betekent dat de religieus zich van meet af aan aan de konkrete Kerk verbindt en het gesprek met de medechristenen en de wereld insluit. Het afleggen van de gelofte en de daarbij behorende aanvaarding van de Kerk is verwerkelijken van de Verbondsgemeenschap of Kerkstichtend. In die zin is de professie altijd een dienst aan de ander, dienst aan de Kerk en een deelname aan het konkrete kerkelijk leven. Tegelijk betekent deze gelofte-aflegging ten overstaan van de gelovige gemeenschap een zich binden aan Jezus Christus en zijn Evangelie, zoals die door de gehele kerkelijke gemeenschap erkend worden, een principiële afwijzen van ieder 'religieus gnosticisme', omdat de religieus zich aan Jezus Christus verplicht als de ander, die niet door de regel of de religieuze uitleg van de Blijde Boodschap als zelfverlossing te vervangen is.

De gelofte verplicht de religieus aan Jezus Christus, zoals de gehele Kerk zich aan Christus bindt en zo heeft de religieus zich met Christus in dienst van de naaste geplaatst. Terloops zij hier opgemerkt, dat juist de gelofte – van gehoorzaamheid – ten overstaan van de gelovige gemeenschap de hindoeïstische monniken die enige kennis van het christelijk religieus leven hebben, opviel. In gesprekken met hindoeïstische monniken in India werd dit een regelmatig terugkerend punt, waarbij de monniken steeds weer benadrukten, dat binnen het hindoeïsme een dergelijke gelofte onmogelijk is, omdat het hindoeïsme – om welke reden dan ook – geen 'zichtbare' gemeenschap vormt.

De religieus als filiale mens wordt binnen de Kerk aanvaard, omdat de religieus door zijn ballingschap, door zijn uitwijzen naar de Zoon en daarin naar de vervulling van de belofte, de Kerk en de wereld ontvankelijk maakt voor de Volheid door God beloofd. Het religieuze leven staat vanuit dit perspectief, altijd in dienst van de ander, de medemens, zowel van de huisgenoot van het geloof, als van iedere bewoner van deze aarde. De opvatting van *H. von Campenhausen* kunnen wij daarom volledig delen op voorwaarde dat het den vreemde intrekken wordt gezien als de weg van de ontlediging, de kenosis, welke de religieus gaat in navolging van Jezus Christus die de mensheid de grondhouding heeft geopenbaard van ontvankelijkheid voor Gods gaven.

Vanuit deze gezichtshoek kunnen wij eveneens de verklaringen van het tweede vatikaans konsilie begrijpen dat de leer van *Thomas van Aquino* binnen het kader van de uiteenzetting over het Volk Gods onderweg herhaalt. *Thomas* zegt dat de religieuzen zich steeds anders, 'aliter et aliter', tegenover de gelovige gemeenschap opstellen. Iedere konkrete vorm van religieus leven zegt steeds weer op eigen wijze dat het in de Kerk anders kan. Daarom durft de religieus de samenleving nu te verlaten en spreekt daarin het verrassend anders van God uit.³⁸²)

Het tweede vatikaans koncilie spreekt over de totaliteit van het religieuze leven als de 'engere weg', waarlangs de religieuzen 'van meer nabij en duidelijker' aan de mensen de ontleding van de Heer voorhouden 'in de mate die verder gaat dan het strikte gebod, om aan de gehoorzame Christus vollediger gelijkvormig te worden'.³⁸³) Door deze formulering respecteert men het charismaties karakter van het religieuze leven. Het religieuze leven onderstreept op zijn paradoksale wijze de grondhouding van de hele Kerk en daarom is het getuigenis van de religieus duidelijk zonder dat hij daardoor alleen al een betere christen zou zijn.

Het religieuze leven wordt als filiale gestalte binnen de Kerk aanvaard en vormt daarom een instituut, maar dit steeds door uitzondering te zijn en aan de grens van de — gelovige — samenleving te gaan staan. De religieus neemt van het dagelijkse leven van de Kerk en de wereld afstand om zich ten bate van de vervulling van het Nieuwe Verbond voor die Kerk en die wereld in te zetten. Het verlaten van de samenleving is de prijsgeve van een kostbare gave om de gemeenschap te wijzen op nog grotere rijkdom. Het wegtrekken van de religieus als vrijwillig afstand doen is enerzijds bevestiging van de reeds ontvangen rijkdom en anderzijds een bemoediging om verder te durven uitzien naar nog grotere gaven, naar de Volheid als vervulling van het Verbond.

De fundamentele betekenis van het religieuze leven treedt naar voren in de altijd terugkerende grondbeweging van het alles verlaten en het wegtrekken uit de wereld om op deze wijze bemoediging te zijn. Het religieuze leven is een paradoks, een tegenspraak of tegenstelling, door andere richtingen in te slaan en de bestaande maatschappij te verlaten. De religieus verlaat de huisgenoten van het geloof om hun het nieuwe en het verrassende van de overgave aan Jezus Christus te doen zien. De paradoks van het instituut van de uitzondering is de navolging van de ontheemde Jezus Christus die door de prijsgeve van zichzelf aan het kruis zich werkelijk als Heer van de schepping geopenbaard heeft om de mensen in zijn heerlijkheid te doen delen.

De christelijke spiritualiteiten moeten enerzijds uitdrukking van een evangeliese levenswijze zijn en een kompromisloos verwerkelijken van de paradoks van het thuisloos bestaan anderzijds. Het christelijk thuisloos bestaan zal gekenmerkt worden door de vrijwillige ballingschap, door de werkelijke verlatenheid en afstandelijkheid van het verblijf in den vreemde. Deze weg moet gezien worden als een positieve keuze, omdat men door het alles verlaten beter zicht krijgt op de rijkdom van waarachtig leven in de wereld nu al en tegelijk het uitzicht op nieuwe perspectieven geopend kan worden. Deze ballingschap is niet een ontkenning van het goede in de wereld of een negatie van de aardse werkelijkheid, maar het is een heiligen van de wereld presies vanuit de ervaring van het afstand doen. Deze houding helpt de hele gemeenschap om open te staan voor mogelijke nieuwe rijkdom, doet de Kerk een filiale gemeenschap zijn.

Deze ontheemding zal alleen thuisloos bestaan blijven als het gebeurt in navolging van Jezus Christus, waardoor men vanuit de gunstige gesteltenis uitziet naar de vervulling van het Verbond. Dit houdt in, dat de religieus zich helemaal aan Jezus Christus verbindt en zich voortdurend op hem oriënteert door hem altijd opnieuw gade te slaan, waardoor de thuisloze in de volle zin religieus of homo religiosus is.³⁸⁴)

Het zich verplichten aan Jezus Christus mag en kan nooit een zich meester maken

van of een zich eigenmachtig vergrijpen aan de Christus zijn op straffe van zich vast te klampen aan een eigen visie of maaksel dat juist de Heer niet is. Dit laatste bezwaar wordt bezworen door de gelofte waardoor de religieus zich aan Jezus Christus verbindt binnen de Kerk ten overstaan van de gemeenschap rond Jezus Christus om op deze wijze namens de Kerk het Verbond gestalte te geven. In dit kerkelijk gebeuren spreekt de religieus zijn hoop uit dat God zijn Volk de volle rijkdom van zijn Rijk zal binnenvoeren en schenken. De vrijwillige ballingschap in navolging van Jezus Christus moet in het optreden van de religieus manifest worden in de zachtmoedigheid en de deemoed, waarmee Jezus Christus in zijn ontheemding de mensen tegemoet trad en die Thomas, de apostel van India, deed uitroepen: 'Mijn Heer en mijn God'.

De paradoxs van het instituut van de uitzondering wordt vanuit christelijk perspectief door de gelijkstelling van de beide uitdrukkingen thuisloos bestaan en religieus leven benoemd. Deze gelijkstelling is mogelijk in en door Jezus Christus, die de Kerk uitnodigt een zoonlijk bestaan te leiden en dit nog duidelijker doet door mensen te roepen om als religieus werkelijk een thuisloos bestaan te leiden.

9. HET THUISLOOS BESTAAN ALS INZET EN INHOUD VAN DE DIALOOG

Het religieuze leven hebben wij benaderd met de door *K Goldammer* omschreven morfologische methode. Er is een poging gedaan om de verschijningsvormen van godsdienstige beslissingen te registreren en te systematiseren. Het besluit waar in deze studie over gesproken wordt, is het verlaten van de geordende samenleving, de geborgenheid van het thuis, om aan de rand van de maatschappij te gaan leven of een marginaal bestaan te leiden. De beslissing wordt vrijwillig genomen en heeft betrekking op de godsdienstige instelling van de mens. Het resultaat van de keuze van deze levensvorm wordt door de samenleving aanvaard en daarom wordt de thuisloze een heilige mens genoemd, dat is iemand die door zijn optreden de godsdienstige inspiratie van de hele gemeenschap manifesteert. De godsdienstige samenleving herkent in deze verschijningsvorm haar eigen inspiratiebron en daarom rekent zij deze randfiguur tot een van de vele gestalten van haar godsdienstigheid.

Het thuisloos bestaan, als een verschijningsvorm van godsdienstige inspiratie, wettigt de vraag of het mogelijk is om vanuit die gestalte tot de bron of inhoud van de godsdienst door te dringen en daarmee tot het wezen van alle godsdiensten. Het resultaat van dit onderzoek werpt licht op deze probleemstelling. Hierbij stuiten wij op een opmerkelijk feit, dat beantwoordt aan een veel bredere discussie over de verhouding tussen godsdienst, godsdienstwetenschap en theologie³⁸⁵).

Er heerst een zekere consensus over de betekenis van het religieuze leven binnen de verschillende godsdiensten, of bij het ontbreken van deze overeenstemming aangaande de rol van het thuisloos bestaan binnen de verscheidene godsdiensten blijken de levensvormen toch zo gelijksoortig dat zij geschikt zijn als inzet voor een dialoog tussen de godsdiensten. Hier wordt op kleine schaal aangegeven, wat *K Goldammer* voor de godsdiensten als geheel signaleert. De godsdiensten zijn alle varianten op een zelfde houding, waaruit de vraag volgt hoe men het wezen van de godsdienst definiëren kan. Of anders aksepteert men dat het om werkelijk verschillende inspiraties gaat, maar dan ervaart men de mogelijkheid van het onderling gesprek zonder de vraag naar de kern van de godsdienstigheid. In beide gevallen gaat men uit van het vermoeden dat alle godsdiensten toch iets gemeenschappelijks hebben of door de eenheid als uitgangspunt te nemen en te trachten deze te bepalen of door elkaar als gesprekspartners serieus te nemen.

Deze beide opvattingen worden tenslotte samengebracht in de betrekkelijkheid van de godsdiensten, de polymorfe structuren, zoals zij nu bestaan. Dat door het voltrekken van inwendige veranderingen de mensheid uiteindelijk toch tot een idee over godsdienst komt, of dat door de wisselwerking tussen de godsdiensten een werkelijke eenheid tot stand zou kunnen komen, dat wordt het perspectief waarin de dialoog werkelijk serieus voortgezet kan worden. Men voorziet dat de godsdiensten nog nieuwe mogelijkheden hebben, dat de huidige godsdiensten zich nog verder ontwikkelen kunnen, maar dat houdt in, dat de godsdienstige mensen bereid zouden zijn om op te breken om nieuwe wegen in te slaan. Die mentaliteit wordt in deze

studie geschetst als de religieuze levenshouding bij uitstek: de bereidheid om weg te trekken om nieuwe perspectieven te openen voor de godsdienstige samenleving zonder zelf al de oplossing bij de hand te hebben.

Vanuit de godsdienstwetenschappen gezien is het thuisloos bestaan een goede inhoud voor een gesprek over de godsdiensten, maar tegelijk is het religieuze leven een goed uitgangspunt en een werkelijke inzet vanuit de praktijk van de koeksistentie tussen de godsdiensten. In het thuisloos bestaan herhaalt zich de algemene discussie over de vraag hoe men tot het wezen van de godsdiensten kan doorstoten.

In de zending wordt deze dialoog een werkelijke ontmoeting tussen de vertegenwoordigers van verschillende godsdiensten, die niet vrijblijvend kan zijn. Waar de massale konfrontatie tussen de aanhangers van verschillende godsdiensten mogelijk is, kunnen de religieuzen een belangrijke bijdrage leveren om tot een goede onderlinge verstandhouding te komen.

Zowel de theoretische vragen als de aanpak in het missieveld vormen het uitgangspunt van onze vraagstelling om tot een godsdienstwetenschappelijke en theologische bezinning op één verschijnsel te komen, religieus leven als eksponent van verschillende godsdiensten vanuit gelovig perspectief verstaan.

9.1. Het verschijnsel van het thuisloos bestaan

In navolging van *K. Goldammer* hebben we eerst de theoretici aan het woord laten komen om vast te stellen, dat zij vrijwel allemaal het religieuze leven onder één noemer brengen. Dat leidde tot de godsdienstwetenschappelijke omschrijving van het thuisloos bestaan als de paradox van het instituut van de uitzondering en het religieuze leven werd gekonkretiseerd als marginaal bestaan.

Binnen het totale kompleks van godsdiensten vervult het religieuze leven overal de funktie van randverschijnsel, maar dan van een vrijwillig en erkend marginaal bestaan. In de vormgeving moet dit steeds zichtbaar worden, wat allereerst in de godsdienstwetenschappelijke beschrijvingen gevolgd werd. Binnen dit kader komen ascese, spiritualiteit, eenzaamheid en de verhouding tot god ter sprake onder het aspekt dat zij vertonen in het religieuze leven. Zo is het religieuze leven één verschijningsvorm van de veelvuldigheid van vormen waarin de godsdienst zich manifesteert. De thuislozen hebben een eigen gedragspatroon binnen de samenhang van godsdienstige verschijnselen, ze vormen één pluriform verschijnsel binnen de polymorfe structuur die de godsdienst vormt.

De thuisloze leeft op de rand van de godsdienstige samenleving, hij tracht een alternatief te vormen ten opzichte van het gevestigde levenspatroon zonder zelf werkelijke alternatieven voor de godsdienstige gemeenschap in zijn geheel aan te bieden. Zijn poging een andere richting in te slaan dient een spanning op te leveren welke de godsdienstige samenleving openstelt voor het verrassende andere dat god altijd weer bieden kan. De thuisloze dwingt de gemeenschap te blijven vragen en zoeken door zijn aanwezigheid aan de rand van de samenleving, waarbij deze betrekking wezenlijk is voor het thuisloos bestaan om als uitzondering toch erkend instituut te zijn.

Het religieuze leven wordt getypeerd door deze spanning van het wegtrekken uit de samenleving en dit toch met die opdracht om het godsdienstig bestel open te

breken. De ascese is de oefening om zich konsekvent aan de rand te blijven bewegen, de spiritualiteit maakt de leefbaarheid van de gekozen weg uit. De thuisloze kan hiervoor de alleengang kiezen of een gemeenschap, maar beide wegen worden bepaald door het zoeken naar god, die steeds andere of verborgen god, om daarin de samenleving duidelijk te maken dat god telkens anders of meer is dan de god zoals hij op een bepaald ogenblik in de geschiedenis beleefd wordt.

De uitdrukking kontrastructuur krijgt hier zijn volle betekenis als tegenhanger van de polymorfe structuur, waarvan de kontrastructuur deel uitmaakt. Het thuisloos bestaan krijgt een kader, waardoor het van de samenleving onderscheiden wordt en waarbinnen het de religieuzen mogelijk is om nieuwe wegen in te slaan. Door het voorvoegsel 'kontra' wordt de samenhang met de godsdienstige samenleving onderstreept, wat in de praktijk hierin tot uiting komt, dat de religieuzen zich ten opzichte van de gevestigde orde verantwoorden willen. Tegelijk stelt het tweede deel 'structuur' duidelijk het kader waardoor onderlinge betrekkingen tussen de religieuzen bepaald worden, namelijk het zoeken naar de andere god.

Het thuisloos bestaan moet altijd gezien worden in de samenhang met de godsdienst waaruit het voortkomt. Dit neemt evenwel niet helemaal de moeilijkheid weg, dat bijvoorbeeld de boeddhistiese en jainistische monniken als godsdienstig verschijnsel tot de thuislozen gerekend worden, terwijl het boeddhisme en het jainisme een reactie op de godsdiensten zouden zijn. De consensus is in deze materie wel heel sterk: de boeddhistiese en jainistische monniken worden zelfs tot voorbeelden van de monnikstraditie gerekend.

De uitdrukking kontrastructuur benadrukt, dat werkelijk thuisloos bestaan een alternatieve weg biedt naast een gevestigde orde, maar hier rijst precies de vraag wat de inhoud van die polymorfe structuur of het wezen van de godsdienst is. Immers, het boeddhisme kent geen godheid en wordt toch tot de godsdiensten gerekend. Bij het thuisloos bestaan geldt dit nog in sterkere mate: er is welhaast geen serieuze godsdienstwetenschappelijke beschouwing over religieus leven mogelijk zonder het boeddhisme en jainisme daarin te betrekken.

9.2 De indiese bijdrage tot een verstaan van de thuisloze

Deze godsdienstwetenschappelijke overeenstemming omvat de totaliteit van het thuisloos bestaan, waartoe zelfs die religieuzen gerekend worden bij wie men ter nauwernood over god kan spreken, laat staan over godsdienstigheid. Om deze tegenstrijdigheden te kunnen verklaren kan de kennis van de indiese werkelijkheid een hulp zijn. Dit bracht ons er toe het woord god te handhaven als ekwivalent van *brahman*, dat in zijn betekenis de verschuiving van het absolute zijn tot een godheid mogelijk maakt. In overeenstemming met het woord *brahman*, dat neutrum is, wordt de uitdrukking god gebruikt.

Dit onderzoek werd mogelijk nadat het hindoe-huis oude stijl als voorbeeld van de structuur van de indiese godsdienstige samenleving gesignaleerd werd. De indiese godsdiensten bieden een vrije ruimte voor het leven van alle dag beschermd door de vier kamers of sectoren van de kanon, de tempel, het sociale leven en het thuisloos bestaan. Er bestaat geen centraal gezag dat deze ruimtes overkoepelend beheerst, maar het is het respect voor de bestaande orde van het huis dat de indiese samen-

leving zijn eigen karakter geeft. Dit respect voor de bestaande orde is het, dat in India een eigen benadering voor alle problematiek geeft. Deze levensopvatting, in India aan allen gemeenschappelijk, komt tot uiting in het verlangen om niet te doden of de *ahimsā*, dat gewoonlijk vertaald wordt met geweldloosheid.

Deze houding werd sterk door de thuislozen verbreid en is terug te vinden in het vegetarisme, maar de religieuzen konden deze geweldloosheid alleen propageren op basis van hetzelfde stramien dat aan alle sectoren ten grondslag ligt. Hier is de vediese offerhoogte het voorbeeld, wanneer deze als model gezien wordt voor het omhoogstijgen naar het absolute zijn om de eenwording met deze laatste werkelijkheid te realiseren. De vediese geschriften worden in deze betekenis uitgelegd, de orde van de samenleving en in de tempel beantwoorden aan deze opstijgende lijn en representeren op hun wijze de goddelijke of kosmiese wereldorde. De thuislozen voltrekken dezelfde beweging, maar dan in de eigen sektor, waarbij het lichaam zelf de offerhoogte wordt en de ascese de thuisloze moet helpen zijn weg naar het absolute zijn te gaan.

De vier sectoren omringen de open ruimte waar het eigenlijke leven plaatsvindt, daar ontmoeten de vertegenwoordigers van de stromingen elkaar. De eenheid van India werd bevorderd door de brahmanisering en de sanskritisering, de processen waardoor aan de brahmaanse leefregels en de sanskritlitteratuur verspreiding over geheel India werd gegeven. Binnen deze samenleving geldt het respect voor de kosmiese orde, voor de werkelijkheid, zeker zoals die in India verwerkelijk is, als een absolute eis. Men mag aan die werkelijkheid niet tornen, deze wel steeds verschillend uitleggen. Binnen de indiese samenhang beantwoordt aan de westerse atëist, de *nāstika*, dat is de mens die de bestaande orde verloochent, ontkent of negeert.

De thuislozen behoren niet tot die laatste groep, omdat zij immers als heilige mensen erkend worden. India herkent in hen het omhoog streven naar het absolute zijn langs een andere weg dan de samenleving of de tempel. Het eigen karakter van het thuisloos bestaan en tegelijk de fundamentele overeenkomst met de andere sectoren wordt duidelijk uit het ontstaan. Daar is aan de ene kant de thuisloze als ouderling die op hogere leeftijd zijn familie verlaat en de eenzaamheid intrekt de dood tegemoet, en aan de andere kant zijn er de groepen trekkende asceten. De thuisloze opponeert zich aan de familie, zijn thuis, en aan de tempel als de wereld van de goden. De asceten trekken zich samen buiten de dorpsgemeenschap bij de tempel, waarvan de thuislozen de herbergen en het groepsgewijs optrekken overnemen, maar dan om hun eigen levensproject te realiseren.

India biedt aan de thuisloze zijn eigen ruimte, waar de religieus alleen op zichzelf komt te staan en zijn eigen weg kan gaan in tegenstelling tot de beide andere sectoren, waarbij men helemaal in het kastensysteem opgenomen wordt. De thuisloze wordt een eenling en kan zich alleen door de grensgebieden bewegen die India hem aanbiedt. Onder deze randgebieden vallen de bergen, de bossen, de kerkhoven of krematoria, en de onderkomens van de asceten, welke later de kloosters indiese stijl worden.

India heeft daarmee duidelijk de kontoeren van het thuisloos bestaan aangegeven door het de grensruimtes aan te bieden. In de indiese traditie wordt men thuisloze ofwel door zich in de eenzaamheid te vestigen ofwel door naar de erkende plaatsen te trekken. India heeft de vierde sektor als tegenspeler van de andere sectoren in het leven geroepen en de dynamiese ontwikkeling binnen India, in dit samenspel tussen thuislozen en andere sectoren, mogelijk gemaakt. De thuislozen of *sannyāsi's* spelen

een beslissende rol binnen de indiese samenleving en hebben hun invloed doen gelden in de tempelsfeer. De thuislozen zijn gelijkwaardig aan de brahmanen en de goden, waarbij zij de indiërs helpen een beeld te scheppen van het absolute zijn ver weg, dat toch zo nu en dan als een wolk hun dorp passeert en over werkelijke woorden van wijsheid beschikt.

Het thuisloos bestaan en niet de afzonderlijke thuisloze wordt op de eerste plaats als heilig erkend. Hier blijkt een grote kans om tot vervalverschijnselen te komen dat wil zeggen dat mensen zonder reden het respect van het thuisloos bestaan voor zich opeisen zonder zelf aan de eisen van dit leven te voldoen. De verschillende spiritualiteiten of kontrastructuren proberen dit verval te ondervangen door het ontwerpen van een regel die zowel naar binnen als naar buiten de verhouding van de thuisloze met zijn omgeving regelt. Daaruit ontstaan de verschillende varianten, die zich allemaal in dezelfde ruimte bewegen die India hun aanbiedt, en daardoor de vierde sektor kunnen vormen, naast die van de kanon, het sociale leven en de tempel. Hieruit ontstaat de waaier van indiese spiritualiteiten, waarvan enkele uitvoerig besproken werden.

Bij de *sannyāsi*'s merkten wij op, dat de brahmaanse wetgeving een duidelijke regel ontwierp om dit 'wild gewas' te temmen en in te passen binnen de indiese samenleving. Het aksent ligt hier op het wegtrekken uit de godsdienstige samenleving, want met het huiselijk vuur laat de *sannyāsi* eveneens het ritueel of vedies vuur achter. Zijn zoeken naar god gaat samen met het tegemoet gaan van de dood. Dit is het grensgebied bij uitstek voor de brahmaanse thuisloze uit de klassieke wetgeving.

De boeddhistiese monnik gaat langs het achtvoudige pad, dat gekenmerkt wordt door de welwillendheid ten opzichte van alles en iedereen. Men verlangt zelf los te komen van alle lijden dat deze wereld kenmerkt. De prediking wordt gezien als het hoogtepunt van deze welwillendheid om de lijdende wereld uitweg te bieden. *Boeddha* vindt deze welwillendheid belangrijker dan pure ascese en de gemeenschap van monniken biedt een goede leerschool voor de welwillendheid. De boeddhistiese monnik trekt en bedelt, is steeds op tocht als teken van zijn voortdurend zoeken naar het absolute zijn, dat niet het zijn van de zijnden van deze wereld is.

De jainistiese monnik gaat op zoek naar god en bepaalt zijn houding tot de hem omgevende wereld door een stipte uitleg van de geweldloosheid, de *ahimsā*. De gemeente heeft de mogelijkheid om op de stipte naleving van de regel toe te zien. Deze voorwaarden bepalen het jainistiese thuisloos bestaan, waaruit de verantwoording naar binnen en naar buiten blijkt.

Het boeddhisme en het jainisme wijzen hier op het akosmies aspect van de welwillendheid en de geweldloosheid; zonder onderscheid passen zij hun levenshouding toe ten opzichte van alle levende wezens. Hierbij dienen wij op twee aspecten te letten: de welwillendheid en de geweldloosheid zijn uitdrukking van de bereikte bevrijding en worden later de oefenscholen bij uitstek; het tweede is dat deze ascese beantwoordt aan het grondstramen van de offerritus, maar deze wordt nu voltrokken in het lichaam.

Hier vallen twee opmerkelijke feiten te registreren: de monniken zijn op zoek naar god, naar de laatste werkelijkheid, en daarnaast ontzien de thuislozen op een of

andere manier de wereld, de levende wezens om hen heen. Ook in andere vormen van de ascese komt tot uiting, dat de thuislozen op de kosmos gericht zijn. Naast het ontzien van de natuur stelt men zich bloot aan weer en wind, zon en regen, ten teken van de onthechting die men bereikt heeft. Het ontzien wordt steeds verder toegespitst tot een uiterst fijne kasuïstiek. In tweede instantie wordt deze houding sterk bepaald door de betrekking tot de mensen, de samenleving. Dit laatste leidt tot splitsingen tussen de strenge en gematigde observantie, zoals wij daar bij de *jaina's* voorbeelden van vinden in de in lucht gehulde en de in het wit gehulde monniken.

De thuislozen worden bepaald door hun gang naar god, waarbij zij hun houding tot de kosmos moeten bepalen. De thuislozen verlaten de wereld en dat betekent hier de kosmos, en worden zo onthecht aan de kosmos, 'a-kosmies', waaruit een welwillendheid ten opzichte van de hele kosmos voortvloeit; vandaar de 'a-kosmiese' houding van de thuislozen, die als geweldloosheid bekendheid kreeg. De boeddhisten zijn het meest welwillend in hun interpretatie van de houding ten opzichte van de wereld, waarin waarschijnlijk de oorzaak ligt dat het boeddhisme een universele godsdienst kon worden.

Met *Śaṅkara* keren we terug naar het indiese subkontinent, want hij zoekt een herstel en hervorming van de brahmaanse traditie, terwijl hij gebruik maakt van heterodokse organisatievormen. Naast het organiseren van de monniken in een tiental ordes, voert hij als de ascetische weg de studie van de vedische teksten in om langs deze weg de monniken de wereld te doen verlaten. Door de studie van de *Veda's* voltrekt men wat de spekulatieve interpretatie en uitleg in deze overwegend rituele teksten legt, namelijk de systematische beschrijving van het opgaan naar het absolute zijn. De monnik doet evenwel afstand van de werkelijke riten, zodat hij mentaal deze weg voltrekt om juist boven de riten uit te stijgen, ook als spirituele discipline of *yoga*.

Madhva, *Basava* en *Kabīr* zoeken god in hun toewijding aan god, waarbij de geestelijke leidsman een belangrijke rol speelt. *Madhva* en *Basava* hebben de materiële verandering voltrokken binnen de formele continuïteit tussen de vedische en hindoeïstische traditie, terwijl de betrekking tussen wereld en thuisloze bepaald blijft door de traditionele wetgeving. *Kabīr* maakt, doordat hij de vereniging met god achter de beelden en de Koran zoekt, duidelijk, dat de hele devotie stroming werkelijk de klassieke lijn voortzet en dat de vereniging met de godheid leidt tot het absolute zijn. De beeldenkultus speelt in de devotie een grote rol, maar toch herkent men hier de verandering die zich van de vedische offerhoogte naar de hindoeïstische tempel heeft voltrokken en de thuislozen maken op analoge wijze gebruik van deze weg als hun brahmaanse voorgangers van de vedische literatuur.

Vivekānanda betekent tenslotte het réveil van het klassieke thuisloos bestaan, waarbij de orde aansluit bij de ordestraditie van de *dasanāmi*-monniken van *Śaṅkara*. *Vivekānanda* sluit nauw aan bij één filosofische school, waarvan hij de toepassing uitbreidt op alle godsdiensten en waarbij hij in de regels de dienst aan de naaste opneemt, die reikt van onderwijs tot werkelijk geestelijk dienstwerk. Voor deze laatste uitbreiding naar de dienst van de naaste vindt *Vivekānanda* zijn argumenten in de klassieke hindoeïstische traditie en men zou deze in de lijn van de welwillendheid van de boeddhisten mogen zien.

In de pogingen van de thuislozen onderscheiden we twee dimensies, namelijk het zoeken van de – verborgen – god en het zich terugtrekken uit de wereld, maar het paradoksale komt naar voren dat men toch weer zijn betrekking tot de kosmos bepalen moet, tegenover de samenleving en de andere thuislozen. Er is een waaier van mogelijkheden, waarbij ofwel het aksent duidelijk op de alleengang van de thuisloze valt om zo god te zoeken, ofwel op de gemeenschappen en op dienst in de wereld, maar dan gezien als ascese en als een goed middel om een gezonde levensweg te vinden. Het belangrijkste gevolg van het samenkomen van de thuislozen is een zekere nivellering ten opzichte van elkaar en dit betekent tegelijk een zekere devaluatie van deze heilige mens, waardoor de eigen karakteristiek van het thuisloos bestaan duidelijker naar voren komt.

Dit overzicht plaatst ons voor de indiese bijdrage en dat is een duidelijke afbakening van het thuisloos bestaan in een volkomen eigen karakterisering zonder vermenging met andere godsdienstige verschijningsvormen. Het marginaal bestaan komt hier tot zijn recht, omdat India grensgebieden in overvloed gevonden heeft om thuisloos bestaan mogelijk te maken. Wordt de thuisloze aan de ene kant gekenmerkt door het zoeken naar god, de verborgen en andere god, aan de andere kant wordt de thuisloze getypeerd door een zeer eigen houding ten opzichte van de wereld die het best aan te duiden is met onbaatzuchtigheid tegenover de kosmos.

9.3. Christelijk thuisloos bestaan in India

De ervaring met de eksperimentele vormen van religieus leven in het missieveld leidt tot het inzicht dat deze religieuze praktijken bij het indiese thuisloos bestaan willen aansluiten. Men herkent concrete punten, waar men zich bij aansluiten kan, waarbij katholieken vooral het monastieke ideaal met het aksent op het kontemplatieve leven benadrukken, terwijl de protestanten een brede skala van mogelijkheden vinden om aan het religieuze leven vorm te geven. Bij de protestanten komt dankzij de franciscaanse invloeden de openheid van dienstbaarheid, naar voren het religieuze leven in dienst van de ander door zijn ellende te delen en de naaste de helpende hand te bieden.

De dienst aan de ander kenmerkt wel alle christelijke instituten, maar deze dienst is meestal zendingswerk dat samengesteld is uit prediking, bedienen van de sacramenten en sociaal werk. Het religieuze karakter van de op westerse leest geschoeide instituten komt niet voldoende over bij de hindoes; daarom zoekt men naar vormen om het religieuze leven een indies karakter te geven zodat er werkelijk christelijk thuisloos bestaan komt.

Terloops dient opgemerkt te worden, dat vooral de protestanten vanuit hun ontmoeting met het hindoeïsme een nieuwe vorm voor een kerkgemeenschap gevonden hebben in de *ashram*. Dit resultaat van het zendingswerk dient nog nauwkeuriger onderzocht te worden, waarbij de 'geestelijke joint family' een goed aanknopingspunt lijkt. Deze gemeenschap kan enerzijds voorbeelden vinden in de kerken zoals zij in de Schrift te vinden zijn, waarbij men zich op verschillende typen oriënteren kan. Anderzijds kan men zich richten naar de indiese voorbeelden, maar dan komt men tot een tot nu toe onvervulde eis. Deze gemeente, als werkelijk bevrijdend ervaren, zal gedragen moeten worden door iemand die zijn tijd verstaat en interpreteren kan, zodat de anderen daarmee leven kunnen. De leider in deze gemeenschap van de kerk kan de leden werkelijk leiden en daarvoor zou de indiese traditie verder bestudeerd

moeten worden om uit te maken, wat daar aan menselijke wijsheid in opgesloten ligt

Theoreties worden door theologen die over de betekenis van het religieuze leven in de verschillende godsdiensten nadenken, overeenkomsten gezien. Men ziet overeenkomsten met de woestijnvaders, met de oosterse monnikstradities en ook met de westerse instituten. Toch stelt men tegelijk dat er verschillen zijn, waaronder natuurlijk meteen de inspiratiebron valt. Het religieuze leven is immers altijd verschijningsvorm van de godsdienstige inspiratie. Daarnaast speelt meer aanwijsbaar de ander of de naaste een uitdrukkelijke rol, in die zin dat er gesteld wordt, dat het eremietisme in eigenlijke zin uit de indiese traditie voortkomt en het coenobietisme een schepping van het christelijk genie is.

Deze opvattingen rond het christelijk thuisloos bestaan werden uit de theoretische beschouwingen van mensen die de experimenten van nabij kennen, en vanuit de beschrijving van experimenten zelf naar voren gehaald. Hierin bleven wij de morfologie trouw om met de beschrijving zoveel mogelijk de interpretatie die men zelf geeft, in onze analyse op te nemen. De beschrijving van het niet-christelijke thuisloos bestaan moesten wij ontleen aan godsdienstwetenschappelijke en indologische studies. De werkelijkheid probeerden wij zoveel mogelijk te benaderen door zo goed mogelijk de beslissingen van de thuislozen in hun samenhang met hun godsdienst te schetsen en te systematiseren. Voor de mogelijke continuïteit van het verschijnsel door de godsdiensten heen of de pluriformiteit van de religieuze levensvorm door de verschillende godsdiensten heen raadpleegden wij theologen die dit probleem ter discussie brachten.

9.4 Het thuisloos bestaan krijgt een naam

De vraag dringt zich op, welke betekenis deze morfologische beschouwing voor de theologie heeft, die zelf tot de materiele morfologie behoort tegenover de vergelijkende morfologie, en waarin theologische tegenover godsdienstwetenschappelijke criteria gelden. Ook in de theologie biedt de morfologie goede mogelijkheden door de verschijningsvorm als resultaat van een godsdienstige beslissing te beschrijven en te systematiseren. Deze benadering biedt tevens de aanzet van een reflexie over de principes waarop en de morfologie en het vormen van besluiten berusten. Hierbij spreekt als vanzelf dat de resultaten van deze onderzoeken weer in verdere – vergelijkende – morfologische studies opgenomen kunnen worden.

Het thuisloos bestaan wordt omschreven als marginaal bestaan omdat de religieuzen een erkende uitzondering op de vastgestelde maatschappelijke regel vormen. De thuislozen bieden alleen een alternatief aan de samenleving door de leegte op te zoeken om de gemeenschap open te stellen voor nieuwe mogelijkheden. Zij wijzen de samenleving op haar armoede tegenover de grotere rijkdom die mogelijk zou zijn, als de gemeenschap er de bereidheid of ontvankelijkheid voor zou opbrengen. De leegte die de thuislozen nastreven, is deze ontvankelijkheid of openheid voor het steeds weer verrassend nieuwe. Hieruit vloeit tevens de gedachte voort, dat religieuzen, juist omdat zij alles verlaten, allen iets te zeggen hebben. In de indiese wereld wordt het god zoeken een alles verlaten, waaruit een onbaatzuchtige houding

voortvloeit die de huisgenoten nieuwe gaven brengt

Hier komt de spanning die in de thuisloze manifest wordt, tussen het god zoeken en de betrekking tot de wereld, naar voren. Het god zoeken betekent zich openstellen, zichzelf leeg maken om god toe te laten, daartoe verlaat men alles en wordt onbaatzuchtig ten opzichte van iedereen. Het is het radikale streven naar de werkelijke grens, waar leegte in zijn tegendeel, volheid van zijn, verandert. Het is het symbool nul dat deze situatie het best uitdrukt: de thuislozen streven het nul-niveau na, als de grens tussen volheid en leegte. In de mate dat zij het nulpunt naderen, staan zij meer open voor de volheid, naarmate zij alles verlaten, hebben zij de wereld meer te zeggen.

In de verschijningsvormen van het thuisloos bestaan komt een spanning naar voren tussen het god zoeken, als zich openstellen voor het absolute zijn, en de intensievere betrekking tot de wereld naarmate zij de wereld werkelijk trachten te verlaten. Het zoeken in 'vertikale' richting bepaalt de 'horizontale' betrekkingen tot andere wezens, door de specifieke 'horizontale' houding van de religieus wordt zijn 'vertikaal' streven duidelijk. Juist op weg naar het nulpunt blijkt de thuisloze onderworpen te zijn aan de formele structuur van alle zonden, die enerzijds gericht zijn op het absolute zijn en anderzijds daarin tegelijk verbonden zijn met alle zonden. Het nulpunt blijkt de openheid voor het absolute zijn zelf te worden en tegelijk de positie waar men alle zonden gelijkelijk benaderen kan omdat men de banden met de wereld verbroken heeft.

De thuisloze bereikt dit nulpunt evenwel nooit, hij blijft steeds op zoek naar dit punt, maar daar openbaart hij 'negatief' de 'positieve' gerichtheid van de wereld op het absolute zijn en de onderlinge samenhang van de zonden binnen deze wereld. Op paradoksale wijze brengt de thuisloze de grondstructuur van alle zonden naar voren, in het zoeken naar de verborgen god, de deus absconditus, openbaart de religieus iets van de goddelijke orde en daarin iets van god als de deus revelatus. Uit de feitelijke vormgeving van het religieuze leven komt op een paradoksale wijze de grondstructuur van deze wereld aan het licht, in de voortdurende pogingen om aan het thuisloos bestaan gestalte te geven, ook in de pluriformiteit, wordt duidelijk dat het om een streven gaat, om een beweging naar het einddoel.

In het licht van de openbaring in Jezus Christus, vanuit de materiele kruisstructuur of de theologie worden deze tegenstellingen benoembaar. Christus heeft zich helemaal ontledigd en daardoor de volheid bereikt. Hij is uitgestoten om daardoor voor alle mensen de weg naar de volheid te openen. Op het kruishout heeft Christus zich helemaal prijsgegeven en zich ontledigd en getoond dat zijn ontvankelijkheid, zijn openheid of leegte de weg naar de volheid van de verrassend andere God is.

Het religieuze leven kan alleen nog maar de navolging van Jezus Christus worden, omdat hij als enige de weg van de thuislozen ten einde is gegaan: de leegte in en daarin de betekenis van het oerrytme en de grondstructuur van alle zijn heeft duidelijk gemaakt. Jezus Christus wordt de konkrete norm voor alle religieuzen, juist zoals hij zich openbaart als Zoon, dat is degene die alles ontvangt van de Vader. Het thuisloos bestaan is filiaal of zoonlijk leven in navolging van Jezus Christus, zo is het pas voluit religieus leven. Het zich verbinden met Jezus Christus heeft nog een andere konsekwentie, namelijk wat voor alle gelovigen navolging betekent, dat men in het spoor van Christus treedt en dat hij overal is waar mensen komen.

In de uiterste verlatenheid is hij ons voorgedaan, zowel in de eenzaamheid van het

zoeken naar God als in de vervloeking van het uitgestoten zijn Binnen de wereld van het geloof blijft thuisloos bestaan alleen mogelijk krachtens de kruisweg van Jezus Christus. Thuisloos bestaan houdt navolging van Jezus Christus in, dat is proberen hem te verstaan of hem te gehoorzamen door werkelijk naar hem te luisteren en zich met allen één te verklaren, met wie hij zich uitdrukkelijk één weet de minsten en de verstotenen, en hem volgen in zijn nachtelijke eenzaamheid

Daarmee is het mysterie of het geheim van het menselijk bestaan niet opgelost, maar het heeft een naam gekregen en is benoembaar geworden Krachtens het Woord tot ons gesproken in Jezus Christus wordt de mens uitgenodigd zijn leven meer menselijk vorm te geven De thuisloze wordt in Jezus Christus geroepen op zijn wijze, dat wil zeggen als zoonlijke mens de Heer na te volgen op diens kruisweg, die tot de heerlijkheid voert

Het symbool nul verduidelijkt de betekenis van het kunnen benoemen van een werkelijkheid. De nul neemt een uitzonderlijke positie in in de rij van getallen, het is de leegte die tegelijk openstaat voor de volheid of het is coincidentia oppositorum, het samenvallen van twee tegengestelde werkelijkheden zonder evenwel de tegenstelling op te heffen De unieke plaats van de nul blijkt enerzijds uit zijn onhandelbaarheid ofwel hij maakt door ermee te vermenigvuldigen alles nul, of hij wordt onbruikbaar in het delen Bij het optellen en aftrekken doet nul niets aan de werkelijkheid, als het resultaat van de som, toe of af De nult neemt een afzonderlijke positie in de rij van getallen in, die van de ene kant niets nieuws aan de getallenrij toe of af doet en anderzijds door zijn onbruikbaarheid de vanzelfsprekendheid van de serie getallen doorbreekt Het is wellicht niet toevallig vast te moeten stellen dat het oersymbool nul afkomstig is uit de indiese filosofische traditie om de laatste werkelijkheid aan te duiden.³⁸⁶⁾

Het thuisloos bestaan bestaat nu juist in het streven naar dit nulpunt en daarom wordt het religieus leven in India getekend door dit symbool In de mate dat werkelijk thuisloos bestaan verwerkelijkt wordt, vertoont het meer overeenkomst met de nul in de rij van de getallen De nul in zijn onhanteerbaarheid weerspiegelt de onbenoembaarheid van deze werkelijkheid, de laatste werkelijkheid, en de wijze waarop het thuisloos bestaan ernaar streeft De nul betekent zich reduceren tot niets om alles te kunnen worden. De nul is precies dat cruciale punt waar de leegte in volheid omslaat De thuislozen moeten op zoek blijven gaan om dit punt zo dicht mogelijk te benaderen, maar ieder ideaal, ieder getal, hoe klein ook, is nog niet dat punt nul. Hier ligt de blijvende funktie van de thuislozen in deze wereld om te blijven zoeken en vragen naar de betekenis van dit oersymbool nul

In Jezus Christus wordt de mens zichtbaar die dat nulpunt bereikt heeft, waar de tegenstellingen samenvallen zonder deze op te heffen In Jezus Christus is de weg uitgestippeld en is de betrekking van de mens tot deze mens Jezus Christus, als Gods Woord tot de wereld, bepaald In Jezus Christus is de weg geopend, niet om hem te herhalen als levensideaal, maar om hem na te volgen In Jezus Christus blijkt dat God de mens uitnodigt naar de mate van het geloof die God ieder persoonlijk heeft toebedeeld God geeft de christen, de mens de kracht de weg door het leven te gaan, in Jezus Christus spreekt God de mens aan en nodigt hem uit Hij is het Woord van God tot de mens, maar evenzeer mens en daarin aanspreekbaar als de andere mens in wie God verrassend over zichzelf spreekt God spreekt als vriend tot vriend en deze dialoog kan alleen een werkelijk gesprek blijven als de gesprekspartners elkaar serieus nemen en naar elkaars woorden luisteren.³⁸⁷⁾ Dit is nu de Blijde Boodschap van het Nieuwe Verbond, dat God in Jezus Christus zijn Verbond gestand doet

In Jezus Christus heeft het religieuze leven een naam gekregen en kunnen wij spreken over de navolging van Jezus Christus als de Zoon van God, die zijn volgelingen de opdracht gaf alle volkeren tot leerling te maken en de geboden van de Heer te doen onderhouden. Deze zending is de voortzetting van deze opdracht om alles in Christus een naam te geven. De doop is het verdichtingspunt van dit gebeuren, de sacramentele viering van het naamgeven is de voortzetting van de opdracht van de eerste mens om alle dingen een naam te geven, maar dat blijkt pas mogelijk in Christus. Het religieuze leven kent geen eigen sacramentele viering, hoe het dopen en het thuisloos bestaan zich verhouden, is de vraag die vanzelf opkomt.

In deze studie hebben wij getracht theoretisch het religieuze leven vanuit het geloof in Jezus Christus te verhelderen en te duiden. Wij hebben gepoogd het thuisloos bestaan een christelijke naam te geven en daarmee een bijdrage aan de zendingsopdracht van de Kerk te leveren. Dit werk zal in het missieveld voortgezet moeten worden en zal zijn hoogtepunt vinden in de sacramentele viering van de doop, als bevestiging van het feit dat de thuisloze door Christus met zijn eigen naam aangesproken wordt.

In de indiese traditie komt het naamgeven naar voren, in het tantrisme kent men het geheimzinnige, magies-rituele naam- en spreuk-geven. Het tantrisme is een stroming, die breder is dan het thuisloos bestaan, maar die sinds de vijfde eeuw een zeer grote invloed heeft gekregen en een zeer verspreid verschijnsel is geworden in de thuisloze traditie. De meester geeft de jonge monnik een spreuk of naam mee, die hij in zijn hart moet bewaren, en die hem de weg wijst welke hij moet gaan. De waarde van de *mantra* bestaat vooral in het herhalen van de klanken, die daarom vaak geen betekenis hebben, en niet in zich bezinnen op een levensspreuk.

Het is precies de spanning tussen een naam en de geheimzinnigheid die de situatie van de niet-christelijke thuisloze illustreert. Hij probeert duidelijkheid te verwerven omtrent zijn levensweg en tegelijk kan hij zich niet aanspreekbaar stellen. Het tantrisme sluit hier aan bij de vedische traditie langs de magies-rituele weg, de vedische traditie wordt immers in haar spekulatieve uitleg naar de bossen verbannen omwille van de gevaarvolle machten die deze kennis met zich meebrengt.³⁸⁸)

Dit verlangen om aan zijn levenswandel een naam te kunnen geven krijgt in Jezus Christus zijn vervulling. Door Gods Woord tot de mens gesproken is het pas mogelijk om in antwoord alle dingen te benoemen. De doop is als viering de uitdrukking van de bereidheid om Christus te aanvaarden, om met Hem te sterven en zo met Hem te leven. In de doop ontvangt de mens zijn werkelijke naam waarmee hij door God in Christus aangesproken wordt.

Het dopen is de viering waarin de Kerk de pas gedoopte mens als deelgenoot in het Nieuwe Verbond aanvaardt. Hier wordt bevestigd dat deze mens door de Heer uitgenodigd en aangesproken is, maar daarin stelt de Kerk zich tevens open voor de mogelijke nieuwe gaven die zo aangeboden worden, in de mate dat God ze deze gedoopte mens toebedeeld heeft. Of anders gezegd: de Kerk bevestigt in het doopsel dat het Nieuwe Verbond steeds weer opnieuw met andere mensen aangegaan wordt. Licht in het dopen de nadruk op deze bevestiging van het Nieuwe Verbond, tegelijk stelt de Kerk zich open voor deze andere mens. Het doopsel betekent de voltrekking van het naamgeven in Christus, maar de Kerk vraagt tevens om het teken dat haar

voortdurend aan deze opdracht vanuit Christus herinnert

Deze opdracht van de Kerk vatten wij samen met een citaat uit het dekreet over de missie-activiteit van de Kerk 'Allen moeten zich daarom, na Hem door de prediking van de Kerk erkend te hebben, tot Hem bekeren en bij Hem en bij de Kerk, die zijn Lichaam is door het doopsel ingelijfd worden Christus zelf immers heeft met uitdrukkelijke woorden de noodzakelijkheid van het geloof en het doopsel en daardoor de noodzakelijkheid van de Kerk bevestigd, waarin de mensen door de poort van het doopsel binnengaan' 'De religieuze instituten die meewerken aan de inplanting van de Kerk moeten, geheel vervuld van de mystieke rijkdommen waardoor de religieuze traditie van de Kerk gekenmerkt wordt, proberen deze overeenkomstig de aard en de aanleg van elk volk uit te drukken en door te geven Zij moeten nauwkeurig nagaan hoe de ascetische en contemplatieve overleveringen, waarvan de kiemen soms reeds voor de prediking van het Evangelie door God in oude kulturen zijn neergelegd, opgenomen kunnen worden in het christelijk religieuze leven'³⁸⁹⁾

In de geschiedenis zien wij evenwel dat het 'dopen' van het Oude Testament en van de griekse wereld niet een simpel doorlopend proces is Dit komt tot uiting in de viering van de doop als het ondergaan met Christus in de dood en het opstaan met Christus als verrijzenis De dood van Christus is het resultaat van het afwijzen door de gemeenschap van het Oude Verbond van de Messias in wie het Nieuwe Verbond tot stand kwam Leidde deze konfrontatie tot de dood van Jezus Christus, in de verrijzenis bleek God verrassend nieuw trouw aan zijn Verbond te blijven Het dopen zal gepaard gaan met een zekere konfrontatie, maar uit dat gebeuren komt God steeds weer verrassend anders te voorschijn³⁹⁰⁾

Het dopen van het thuisloos bestaan wordt gekenmerkt door de bevestiging in Christus, maar deze viering zal op uitzonderlijke wijze gekenmerkt worden door het uitwijzen naar de andere God, die steeds weer het hier en nu, ook van de Kerk, van elk afzonderlijk ogenblik overstijgt om zich in Christus steeds weer als de andere maar toch nabije God te openbaren Het dopen van het thuisloos bestaan betekent uitspreken dat in Christus God met ons is, maar dat is altijd weer verrassend anders En daarom kunnen wij de uitroep van de honderdman 'Waarlijk, deze mens was Zoon van God' met Simon Petrus hernemen in diens belijdenis 'Gij zijt de Christus, de Zoon van de levende God'

'Lumière sur la vie des religieux' ou '*sannyāsa-dīpikā*' essaie de fournir une contribution à la discussion au sujet de la question de savoir comment on peut parvenir à une vie religieuse enracinée à la fois dans la tradition indienne et dans la tradition chrétienne. L'apport principal de ce travail, sera à nos yeux, par une attention méthodique aux formes propres à la vie religieuse en Inde, de dissiper certaines confusions qui grèvent la discussion sur la vie religieuse. En outre, nous pensons être parvenu à formuler certains critères, qui contribueront à l'avenir à établir le nécessaire dialogue sur une base affermie.

Notre examen commence par une description détaillée du phénomène de la vie religieuse que, en raison de son intention première de 'prendre ses distances' à l'égard du 'monde', on a pu définir comme 'le paradoxe de l'institutionnalisation de l'exception', '*das Paradox der organisierten Ausnahme*'. La méthode pour laquelle nous optons, est qualifiée de 'morphologie' par *K Goldammer*, à qui nous empruntons cette expression. En effet, sa définition permet de considérer la vie religieuse comme un même phénomène qui, sous des formes diverses, se rencontre au sein de différentes religions. La valeur de cet instrument de travail doit être éprouvée au banc d'essai des réalités mêmes de la vie religieuse. Aussi, après une justification du choix de la méthode, passons-nous à une analyse de quelques types représentatifs de la vie religieuse indienne.

Nous cherchons d'abord à situer dans l'ensemble des structures polymorphes que présentent les diverses religions pratiquées en Inde, le lieu propre du mode de vie des 'marginaux-par-motif-religieux'. On peut schématiser la structure de la culture indienne en comparant son plan à celui d'une maison indienne de style ancien. Celui-ci compte un certain nombre de pièces qui entourent une cour à ciel ouvert. Le modèle choisi est carré et compte donc quatre côtés. Le premier côté représentera la doctrine, les écritures canoniques, le second, le culte et le temple, le troisième est celui de la vie sociale telle qu'elle résulte de l'organisation selon les castes et les phases de la vie, tandis que le quatrième côté sera celui des 'marginaux religieux'. Chaque subdivision possède une certaine autonomie à l'intérieur de l'ensemble, et ce qui frappe tout particulièrement pour l'Inde, c'est l'absence d'une autorité centrale qui régisse tous les secteurs de la société.

Cette approche rend clair d'emblée le fait que, selon nous, il convient de toujours considérer l'existence errante, 'exodique', comme une partie d'un ensemble. Le lieu propre de la vie du religieux dans une culture religieuse peut se définir comme celui d'une 'contre-structure'. Ce terme traduit le caractère paradoxal de la vie 'en marge', qui implique bien un exil hors de ce monde, mais sans l'abandonner à sa perte. L'on quitte le monde pour le sauver. La position singulière ou son intentionnalité situe la vie du religieux par rapport à l'ensemble de la société religieuse et conduit nécessairement à s'interroger sur l'interaction qu'il y a entre l'existence errante et les autres phénomènes religieux, tels qu'ils se répartissent selon les trois autres faces de notre

modèle.

Les caractères propres à la vie religieuse indienne relèvent de huit courants. Outre le motif de base, qui revient en chacun d'eux, la spécificité de chaque courant est décrite. Les quatre premiers se situent soit dans la fidélité à la tradition, soit en opposition consciente et antipodique à celle-ci.

1. Des codes de loi brahmanique donnent à l'errant (*sannyāsi*) une place en marge de la société en faisant de l'existence errante, 'exodique', le modèle idéal pour la quatrième ou dernière phase de la vie. La vie religieuse est ici, en tant qu'existence marginale, étroitement liée avec la mort; l'approche du moment où l'on va prendre congé de ce monde est ressentie comme le temps opportun pour mener l'existence errante ou 'exodique'.

2. Les moines bouddhistes peuvent se sentir à l'aise en marge de la société en raison de leur attitude de compassion universelle. Cette mentalité suppose que le moine soit capable de renoncer à tout pour pouvoir rencontrer avec sympathie tout être vivant, à commencer par les hommes.

3. Le moine jainiste entre dans un état radicalement évanescent, pour mieux poursuivre l'idéal de l'abandon total à la vie mondaine par le moyen de la non-violence absolue ou le désir de jamais rien priver de vie. Cette non-violence inconditionnelle ne peut s'exercer d'une manière conséquente que si le moine est prêt à renoncer effectivement à tout pour ne pas nuire à la vie d'un autre être vivant.

4. Les essais de réforme hindouistes sous la direction de l'autorité spirituelle de *Śaṅkara* se réfèrent, par l'étude intensive de la tradition védique, conçue à la fois comme orthodoxie et orthopraxie, au modèle classique du *Dharmaśāstra*. La volonté de Sankara d'organiser ses disciples en un ordre, est à ses yeux la garantie de ce que les moines approfondiront vraiment leur connaissance et leur pratique de la tradition védique-brahmanique.

Vient à présent un groupe de courants qui se développe au moment où la tradition védique et brahmanique a parcouru une certaine évolution. Ce changement se manifeste par la substitution du temple à la plate-forme sacrificielle védique. Cette modification dans l'attitude religieuse à l'intérieur de la continuité védique et hindouiste ouvre de nouvelles possibilités pour différents mouvements. Dans l'histoire des errants indiens c'est dorénavant la voie de l'abandon dévot à dieu et sa vénération passionnée (*bhakti*) qui aura toutes les chances. Dans la consécration au dieu, la nostalgie du divin, conçu la plupart du temps sous la forme d'une divinité personnelle, imprègne une attitude où l'on s'oublie soi-même. Cet état de consacré (*bhakta*) peut s'orienter sur les différents dieux du panthéon, mais aussi sur la transcendance présente dans ou derrière toutes choses et en particulier dans les statues et dans les écritures saintes. Les quatre courants suivants témoignent des mouvements dévotionnels et du renouveau dans la tradition de l'hindouisme.

5. La consécration à *Śiva*, le dieu exemplaire des ascètes, conditionne la spiritualité des errants *vīraśaiva*. Ces moines connaissent en outre des prestations au service de laïcs, ce qui leur rend superflu l'acte de mendier.

6 Les sectateurs de *Madhva* s'adressent, dans leur consécration à *Vishnu*, ce dieu qui, plus que Siva, est lié à la vie immanente au cosmos. L'abandon aux dieux est clairement conçu par ces moines dans la ligne de la tradition védique.

7. *Kabīr* pour sa part va rechercher dieu avec passion, à travers une confrontation avec l'islam, dans et sous tous les textes sacrés, toutes les images et toutes les autorités spirituelles de quelque origine qu'ils soient. Les moines pègrinent au hasard et en louant un dieu, qui parle à tous les hommes dans le silence du cœur.

8. Les moines de l'ordre du *Ramakrishna* s'efforcent de ressusciter chez les hindous la conscience de leur passé religieux, en particulier de tradition védantique, face à l'expansion militaire économique et coloniale importées par les puissances occidentales. Dans ce but ces moines s'appliquent à connaître parfaitement les classiques de l'hindouisme tout en essayant en même temps de pénétrer dans l'orbite des religions et des cultures non-indiennes. Ces efforts ont pour but le bien total de l'homme par les voies simultanées de la lutte contre la misère, de l'institution de centres culturels et de la prédication.

Dans la période moderne de l'histoire indienne, les missions, tant catholiques que protestantes, ont fait leur entrée dans le monde indien. Par là, à côté des vieilles églises syriennes, enkystées dans le tissu culturel indien, avait une nouvelle chance d'engager sur une large échelle, le dialogue avec l'hindouisme. Un des points où le contact des églises chrétiennes avec le milieu indien s'est avéré le plus intime, est celui de la vie religieuse. Après s'être familiarisées avec les formes que celle-ci avait prises en Inde, les missions ont centré leur attention sur l'*ashram* indien, communauté de disciples groupée autour d'un saint personnage, afin d'en venir aussi à une forme authentiquement indienne de vie religieuse chrétienne. Ce qu'on appelle le courant des *ashrams* au sein des églises en Inde, se divise, à le regarder de près, en deux courants opposés. Ou bien l'on cherche de nouvelles formes pour la vie communautaire des chrétiens, ou bien l'on en vient à de nouvelles tentatives d'expériences religieuses indianisées qui, cependant, tant au plan théorique qu'au plan pratique, ne sont pas parvenues à se situer de plain-pied avec les courants traditionnels hindouistes. La tension et les schismes à l'intérieur d'un certain nombre de ces communautés naît alors du fait qu'on n'a pas bien vu que l'*ashram* propose un modèle qui appartient au côté social du complexe culturel indien. Or, l'on s'efforce de le faire servir pour structurer un mode de vie qui appartient à un autre côté, celui de l'existence errante ou 'exodique'. Une fois transporté dans le secteur de la vie religieuse, l'*ashram* ne tardera pas à acquérir par la force des choses un caractère de 'contre-structure'. L'histoire du monachisme occidental présente un exemple d'une transformation de ce genre dans le cas des disciples de Benoît qui tout en adoptant la forme de la 'familia' romaine poursuivent le but de rendre un témoignage évangélique, en tant que communauté religieuse, face à et, s'il le faut, contre la société.

La confrontation de la vie religieuse, telle qu'elle a pris forme dans l'*ashram* chrétien, avec les formes actuelles adaptées par la tradition indienne des 'marginaux' religieux que nous venons d'esquisser, nous conduit aussi à nos conclusions provisoires et ouvre de futures recherches. La vie religieuse ou l'existence 'exodique' constitue le point de départ de notre étude. Nous chercherons un critère utilisable pour rendre

possible et fécond le dialogue entre les 'marginaux' des deux bords. A l'aide des rares études théologiques existantes qui cherchent à situer le rapport entre la vie religieuse chrétienne et extrachrétienne, nous essayons de préciser ce critère. La définition ci-dessus énoncée 'Le paradoxe de l'institutionnalisation de l'exception', devient dans le cas de la vie religieuse chrétienne existence filiale, vie de fils à l'imitation de Jésus sur la voie qui le mène par la kénose, à l'accomplissement de sa mission, une vie caractérisée donc par l'exil au désert, par l'imitation fidèle de Jésus-Christ. Ceci ne fournit pas de réponse toute faite aux problèmes pratiques, mais bien une invitation aux envoyés du Père de donner un nom à tout à partir du Nom de Jésus-Christ.

Au religieux chrétien revient de choisir son critère, son 'fondement', avant d'engager hardiment le dialogue, tant en théorie qu'en pratique, avec l'errant hindoue. L'errant indien a compris que l'essentiel c'est déjà l'exil, le religieux chrétien doit pour sa part, en ce qui le concerne, par sa vie même, faire transparaître et proclamer, le cas échéant, que cette voie ne peut être parcourue jusqu'à son terme ultime que par l'imitation de Jésus-Christ.

'Light on the life of religious' or '*sannyāsa-dīpikā*' aims at making a contribution to the debate on the point: how to develop a form of religious life that is rooted as much in the indian, as in the christian tradition. In analysing the exchange of ideas about the meaning of religious life now taking place in the encounter with other religions, especially hinduism, some clarification of problems on religious life in general may result.

Our research begins with the description of the phenomenon of religious life as homeless existence, or homelessness. We use *K. Goldammer's* definition of the religious life as 'the paradox of organised exception', 'das Paradox der organisierten Ausnahme', which makes it possible to see homeless existence as a phenomenon common to different religions. This general concept must be examined in the light of concrete reality. It requires a method which is called by *K. Goldammer*: 'morphology'. After having given in the first part of our study a general description of religious life and the method of our research we continue with an analysis of religious society in India.

Within the polymorph structures of current religions in India homelessness has its proper place. The frame of indian society can be compared with the construction of the hindu house old style. Fundamentally the pattern is that of a number of rooms arranged around the open court. This model is used to explain the proper place of religious life in indian society by distinguishing in it four sectors. The first sector comprises the doctrine, the canons of holy writ; the second encloses the cult and the temple; the third sector contains social life divided according to caste and phase of life; and the fourth is set aside for the religious or the homeless. Every sector has a certain independence within the whole, which shows the lack of centralising authority, which is so typical of India.

In this way of looking at our subject it is clear that homeless existence is seen as being part of the whole of society. The proper place of religious life within society is characterised as 'contra-structure'. It shows the paradox of homelessness, which is forsaking the world, but doing this for the sake of that same world. It typifies the position of the homeless within society in its interchange with other religious phenomena. As in the hindu house mutual contacts between various groups take place spontaneously in and around the open inner court.

In this treatise we describe eight trends of homelessness. Besides the recurrent basic form, the typical aspects of homeless movement are given. The first four currents represent tradition minded movements and groups who are opposed to the same tradition:

1. The brahmin codes of law place the homeless (*sannyāsi*) at the margin of society, recommending homelessness as an ideal state for the fourth and last stage of

human existence Religious life is seen as closely connected with dying and thus this last stage is considered to be a good preparation for homeless existence

- 2 The buddhist monk is accepted as moving around at the edge of society because of his sympathetic attitude to mankind It presupposes that he leaves everything in this world in order to adapt himself in a friendly way to everybody everywhere
- 3 The jain monk must draw back and recede completely, because of his radical non violence or the wish not to kill anything This can only be practised consistently if he is able literally to give everything in order not to hurt any, even the slightest, living being
- 4 The hinduistic reform efforts led by their teacher *Sankara* fall back upon an intense application of vedic tradition, orthodoxy and orthopraxis *Sankara* made sure that the monks would immerge themselves deeply in vedic brahmin tradition by organising them into religious orders

The second group of homeless movements develop when the vedic and brahmin tradition has undergone a certain change This change becomes manifest when the temple begins to take the place of the vedic sacrificial height This development offers sufficient latitude within the vedic and hinduistic continuity for new movements to arise Now the homeless are given the chance to follow the way of devout dedication to and passionate worship (*bhakti*) of the deity The attitude of longingly waiting for god, mostly in the form of a concrete deity, leads more and more to the overlooking of self The objects of such devotion may be different, lead even to see god behind all things, even statues and texts The following four currents represent the devotional movements and the restoration of traditional hinduism

- 5 The devotion to *Śiva*, the severe ascetic deity, marks the spirituality of the *virasai-va* homeless These monks practise moreover assistance and aid to laypeople, which renders begging superfluous
- 6 The disciples of *Madhva* give their devotion to *Vishnu*, the deity that is more than *Siva* linked up with the cosmos The surrender to deities is explained by them as being in line with vedic tradition
- 7 In the confrontation with islam, it is *Kabir* who starts the movement of looking for god hidden in and behind all holy texts, statues and teachers The monks move about praising god, who speaks to all men in the stillness of the heart
- 8 The monks of the *Ramakrishna Order* try to strengthen national consciousness among hindus against western military economic and colonial expansion They apply themselves to deepening the knowledge of indian classical vedantic tradition, while at the same time they absorb ideas from other non indian religions and cultures This knowledge is used for the benefit of their fellow men by alleviating suffering where possible by erecting cultural centra and by exhortation

In recent times catholic and protestant missionaries have appeared on the indian scene Together with the older syrian christians they entered into dialogue on a large

scale with hinduism One of the points of contact between the christian churches and the indian milieu is religious life Special attention was given to the indian *ashram*, a community of disciples grouped round a saintly teacher in order to find true christian religious life

The so-called *ashram* movement within the christian camp must on closer investigation be divided into two divergent directions One tries to find new forms of communities of the church, the other leads to indianised religious experiments, which have theoretically and practically nothing to do with indian homelessness The tension within a number of these communities unavoidably arose from the fact that they did not realise sufficiently that the *ashram* is something belonging to the sector of social life, which one can not easily transfer to the sector of homeless existence The *ashram* becomes thus in religious society a kind of contra-structure One finds somewhat the same in Europe within the order of benedictine monks, who accepted the structure of the roman familia, but for the purpose of giving their own witness of religious life to society

The confrontation between religious life as lived in christian *ashram*'s and the existing forms of indian homelessness as described above, is the subject of further exploration We tried to establish a criterion for a discussion between christian religious and the indian homeless We made use of existing theological studies about the relation between christian and non christian religious life The definition mentioned above 'the paradox of organised exception' is changed into 'filial existence', or the life of a son in imitation of and with Jesus Christ in his way of *kenosis* to the glorification. A life characterised as that of true exile, as truly living in a desert, following Jesus Christ becomes the equivalent of homelessness for the christian It is not a cut and dried answer we hereby propose, but it at least is an attempt to meet the challenge for the christian to define all things in Christ

As such this study may help to promote the debate between christian religious and indian homeless in theory and practice The indian homeless demonstrate this exile by their homelessness and the christian religious must by their way of life show and bear witness, that the life of a true exile is only possible in imitating Jesus Christ

‘Licht auf das Leben von Religiösen’ oder *‘sannyāsa-dīpika’* versucht einen Beitrag zu liefern zu der Diskussion über die Frage, wie man zu einem religiösen Leben gelangen könne, das sowohl in der indischen als auch in der christlichen Tradition wurzelt. Da wir einen Gedankenaustausch über das religiöse Leben methodisch untersuchen wollen, der in Indien im Rahmen einer Begegnung mit andern Religionen, besonders dem Hinduismus, vor sich geht, ist auch einige Aufhellung über die Grundbedeutung des religiösen Lebens zu erhoffen.

Unsere Untersuchung fängt an mit einer näheren Umschreibung der Erscheinung ‘religiöses Leben’ oder ‘heimlose Existenz’. K. Goldammers Charakterisierung des religiösen Lebens als ‘das Paradox der organisierten Ausnahme’ ergibt die Möglichkeit, die heimlose Existenz zu verstehen als eine, allerdings in pluriformer Weise, in verschiedenen Religionen wiederkehrende Erscheinung. Die Methode, die wir bei unserer Untersuchung anwenden, wird von K. Goldammer ‘Morphologie’ genannt. Auf die Erörterung der allgemeinen Umschreibung des religiösen Lebens und der Methode unserer Untersuchung folgt der Versuch die Zusammensetzung des religiösen gesellschaftlichen Lebens in India zu analysieren.

Innerhalb der polymorphen Strukturen der konkreten Religionen in India wird der eigene Platz der heimlosen Existenz bezeichnet. Den Aufbau der indischen Gesellschaft kann man nach der Art einer Bauzeichnung eines Hinduhauses alten Stils skizzieren. Der Grundriss enthält eine Anzahl von Zimmern, die um einen Freilicht-hof gelagert sind. Nach diesem Modell wird, um den eigenen Standort des religiösen Lebens innerhalb der indischen Gesellschaft zu bestimmen, diese Gesellschaft in vier Sektoren eingeteilt. Der erste Sektor umfasst die Lehre, die kanonischen oder heiligen Bücher; der zweite Sektor den Kultus und den Tempel; der dritte ist das nach Kasten und Lebensphasen aufgeteilte soziale Leben und der vierte Sektor besteht aus den Religiösen oder Heimlosen. Jeder Teil hat eine gewisse Selbständigkeit innerhalb des Ganzen, wobei für India ganz besonders das Fehlen einer Zentralgewalt über allen Sektoren auffällt.

Aus dieser Methode, an unsern Gegenstand heranzukommen erhellt zugleich, dass das religiöse Leben immer als Teil eines Ganzen verstanden werden muss. Der eigene Platz der heimlosen Existenz innerhalb des religiösen gesellschaftlichen Lebens wird mit dem Ausdruck ‘Kontrastruktur’ bestimmt. Dieser Ausdruck gibt den paradoxalen Charakter der heimlosen Existenz wieder, die zwar ein Verlassen der Welt bedeutet, aber ein Verlassen zum Besten derselben Welt. Die eigentümliche Stellung des Religiösen (des religiösen Menschen) innerhalb des religiösen gesellschaftlichen Lebens lenkt zwangsläufig die Aufmerksamkeit auf die Wechselwirkung zwischen der heimlosen Existenz und anderen religiösen Erscheinungen, die sich um den freien Innenhof, wo sich das tägliche Leben abspielt, herumgruppieren.

Innerhalb von acht Strömungen wird die indische heimlose Existenz dargestellt. Neben dem immer wiederkehrenden Grundmotiv wird auch das eigene Gesicht jeder Gruppe herausgestellt. Die vier ersten Strömungen sind entweder traditionsgebundene Bewegungen oder Gruppen die die Ueberlieferung zurückweisen:

1. Brahmanische Gesetzbücher ordnen den Heimlosen am Rande der Gesellschaft ein, indem sie die heimlose Existenz als das Ideal für die vierte und letzte Lebensphase bezeichnen. Das religiöse Leben wird als marginale Existenz eng mit dem Tode verbunden, die letzte Phase des Verlassens der Welt wird als geeigneter Ausgangspunkt für die heimlose Existenz erfahren.
2. Die buddhistischen Mönche können sich mit Hilfe ihrer wohlwollenden Haltung der Welt gegenüber am Rande der Gesellschaft bewegen. Diese Mentalität setzt voraus, dass der Mensch auf alles verzichtet, um mit jedem, vor allem dem Mitmenschen wohlwollend umgehen zu können.
3. Der jainistische Mönch muss ganz entweichen können, weil er das Allesverlassen in der radikalen Gewaltlosigkeit oder dem Verlangen nicht zu töten konkretisiert. Diese Gewaltlosigkeit kann nur folgerichtig realisiert werden, wenn der Mönch wirklich alles drangeben kann, um anderes Leben nicht zu verletzen.
4. Die hinduistischen Reformversuche unter Leitung des Lehrmeisters *Śaṅkara* greifen mit ihrer kräftigen Zielstrebigkeit auf die vedische Tradition, Orthodoxie und Orthopraxis, auf das klassische Modell zurück. Die Garantie, dass die Mönche sich wirklich in die Kenntnis der vedisch-brahmanischen Tradition vertiefen, bietet der Zusammenschluss der Mönche in Orden durch *Śaṅkara*.

Die zweite Gruppe von Strömungen hat sich gebildet, nachdem die vedische und brahmanische Tradition eine gewisse Entwicklung durchgemacht hatte. Diese Aenderung wird im Tempel als Stellvertreterin der vedischen Opferhöhe sichtbar. Diese Modifizierung innerhalb der vedischen und hinduistischen Kontinuität bietet verschiedenen Bewegungen neue Möglichkeiten. In der Geschichte der indischen Heimlosen bekommt der Weg der frommen Hingabe an Gott und der leidenschaftlichen Gottesverehrung (*bhakti*) einen breiten Spielraum. Bei dieser Hingabe an Gott ist die sehnsüchtige Ausschau nach Gott, meistens in der Gestalt einer Gottheit, die Haltung in der man sich selber allmählich vergessen lernt. Diese Hingabe kann sich verschiedenen Göttern verpflichten, aber auch dem Gott, der in und hinter allen Dingen – auch Statuen und Texten – gegenwärtig ist. Die folgenden vier Strömungen stellen devotionelle Bewegungen dar und die Wiederherstellung der klassischen hinduistischen Tradition.

5. Die Hingabe an *Śiva*, den strengen asketischen Gott, bestimmt die Spiritualität der *vīraśaivitischen* Heimlosen. Diese Mönche leisten zudem Dienste für Laien, wodurch das Betteln sich erübrigt.
6. Die Jünger *Madhva's* richten sich in ihrer Hingabe an *Vishnu*, den Gott, der mehr als *Śiva* mit dem Kosmos verbunden ist. Die Hingabe an die Götter wird von diesen Mönchen klar im Zuge der vedischen Tradition verstanden.

7 *Kabīr* sucht mittels Konfrontation mit dem Islam Gott leidenschaftlich in und hinter allen heiligen Texten, Statuen und Lehrmeistern. Die Monche ziehen umher um Gott zu loben, Gott, der zu allen Menschen in der Stille des Herzens spricht

8. Die Monche des *Ramakrishna Ordens* versuchen das Selbstbewusstsein der Hindus gegenüber der militärischen, wirtschaftlichen und kolonialen Expansion der westlichen Mächte wiederzuerwecken. Dazu verlegen diese Monche sich auf die Kenntnis der indischen klassischen, vor allem vedantischen, Tradition. Zugleich versuchen sie auch in die nicht-indischen Religionen und Kulturen einzudringen. Das Ergebnis dieser Bemühungen wird den Leuten in Form von Nothilfswerken, Kulturzentren und Verkündigung nutzbar gemacht.

Im jüngsten Zeitraum der indischen Geschichte hat die katholische und evangelische Mission ihren Einzug in die indische Welt gehalten, wodurch neben den alten syrischen Kirchen das Christentum in weitem Umfang die Gelegenheit zum Dialog mit dem Hinduismus erhielt. Einer der Punkte, wo diese Berührung der christlichen Kirchen mit der indischen Welt sich konzentrierte, ist das religiöse Leben. Aus dieser Bekanntschaft erwuchs grosses Interesse für den indischen *Ashram*, eine Gemeinschaft von Jüngern um einen Heiligen, um zu einem christlichen religiösen Leben zu kommen.

Die sog. *Ashram*-Bewegung innerhalb des christlichen Lagers zerfällt bei näherem Zuschauen in zwei auseinanderstrebende Richtungen. Entweder sucht man nach neuen Formen für kirchliche Gemeinschaften oder man kommt zu indisierten religiösen Experimenten, die weder theoretisch noch praktisch unmittelbar an die indischen Heimlosen anschliessen. Die Spannung innerhalb einer Anzahl dieser Gemeinden konnte dadurch entstehen, dass man nicht genügend beachtet hatte, dass man den *Ashram*, ein dem Sektor des sozialen Lebens entstammendes Modell, nun ohne weiteres in dem Sektor der heimlosen Existenz funktionieren lässt. Der *Ashram* wird innerhalb des religiösen Lebens den Charakter einer Kontraststruktur erhalten. In Europa findet man eine ähnliche Entwicklung bei den benediktinischen Monchen wieder, die zwar die Struktur der römischen *Familia* benutzen, aber nur zu dem Zweck, als religiöse Gemeinschaft über die Möglichkeit zu verfügen, der Gesellschaft gegenüber ein eigenes Zeugnis abzulegen.

Die Konfrontation zwischen dem religiösen Leben, wie es sich im christlichen *Ashram* gestaltet, und der bestehenden indischen Tradition der heimlosen Existenz, die wir vorher skizzierten, bestimmt den weiteren Verlauf unserer Untersuchung. Das religiöse Leben oder die heimlose Existenz wird der Ausgangspunkt für die weitere Analyse in unserer Arbeit. Wir suchen nach einem brauchbaren Kriterium, das ein Gespräch über das religiöse Leben zwischen Heimlosen ermöglichen wird. Mit Hilfe schon bestehender theologischer Arbeiten über das Verhältnis von christlichem und ausserchristlichem religiösem Leben versuchen wir dieses Kriterium aufzustellen. Die obengenannte Definition 'das Paradox der organisierten Ausnahme' wird filiale Existenz, söhnlisches Leben in der Nachfolge von Jesus Christus auf dessen Weg der Selbstentausserung zur Verherrlichung. Ein Leben, gekennzeichnet durch Verbannung, Wüste, in treuer Nachfolge von Jesus Christus, wird zur christlichen Uebersetzung der heimlosen Existenz. Hierdurch soll keineswegs eine fertige Lösung gegeben, sondern ausschliesslich dem Auftrag des Christen Genüge geleistet sein, alles von Christus her zu benennen.

Dem christlichen Religiösen wird ein Kriterium gegeben, das es ihm ermöglicht, den Dialog mit dem hinduistischen Heimlosen in der Theorie und in der Praxis zu eröffnen. Der indische Heimlose betont die Verbannung durch seine heimlose Existenz, der christliche Religiöse hat durch sein Leben zu zeigen und gelegentlich auszusagen, dass dieser Weg nur möglich ist in der Nachfolge von Jesus Christus.

- 1) A CAMPS, Missiologie in deze tijd, in *Wereld en Zending*, 1 (1972), blz 5-16 Zie Ad 1), 12) en 13)
- 2) K GOLDAMMER, *Die Formenwelt des Religiösen*, Stuttgart, 1960 A ANWANDER, *Die Religionen der Menschheit*, Freiburg i B, 1928 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Tübingen, 1926 (2 delen) J HASENFUSS, *Religionssoziologie*, Aschaffenburg, 1964 (2 delen) F HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart, 1961 F KONIG, *Christus und die Religionen der Erde*, Freiburg, 1951 (3 delen) G VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1933/1956 G MENSCHING, *Die Religion*, München, z J J WACH, *Religionssoziologie*, Tübingen, 1951 M WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, 1920-1921 (3 delen) G WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, Berlin, 1969 Zie Ad 2)
- 3) K GOLDAMMER, *Formenwelt*, blz XIX-XXI, 78 79 105-190
- 4) K GOLDAMMER, *Formenwelt*, blz 188 F HEILER, *Erscheinungsformen*, blz 394 G MENSCHING, *Religion*, blz 202 G MENSCHING, *Soziologie der Religion*, Bonn, 1947, blz 198 199 215 Vgl E CORNELIS, *Phénomène universel de la vie religieuse*, in *Lumière et vie*, 19 (1970), blz 19
- 5) K GOLDAMMER, *Formenwelt*, blz 65 H PINARD DE LA BOULLAYE, *L'étude comparée de religion*, Paris, 1929, vol II, blz 83 (n 347)
- 6) ERE *Encyclopaedia of religion and ethics*, ed J Hastings, Edinburgh, 1908-1926 Zie Monasticism, Religious orders RGG *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, 2e druk, 1927-1936, 3e druk 1956 Zie Monchtum. F KONIG, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*, Freiburg i B, 1956 Zie Monchtum
- 7) K GOLDAMMER, *Formenwelt*, blz 9-11
- 8) K GOLDAMMER, *Formenwelt*, blz 187 E CORNÉLIS, *Aan de oorsprong van religieuze bewegingen*, in *Relief*, 41 (1973), blz 11-15 (14) E CORNELIS, *Het verzaken aan de wereld, schets voor een godsdiensthistorische analyse*, in *Tijdschrift voor theologie*, 1 (1961), blz 132
- 9) P DEFFONTAINES, *Géographie et religions*, Paris, 1948, blz 68-95 139 Zie Ad 9)
- 10) K GOLDAMMER, *Formenwelt*, blz XIV-XXXII, 491-494 K GOLDAMMER, *Faktum, Interpretation und Verstehen*, in R Thomas, *Religion und Religionen*, Festschrift für G Mensching, Bonn, 1967, blz 12-26 K GOLDAMMER, *Religionen, Religion, und christliche Offenbarung*, Stuttgart, 1965, blz 3-9, 105-109, 115-117 M ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, blz 11-42 J HASENFUSS, *Gemeinschaftsmachte und Religion*, Aschaffenburg, 1964, blz 38 42 G MENSCHING, *Religion*, blz 324-326 H PINARD DE LA BOULLAYE, *L'étude*, blz 136 (n 378a) Vgl blz 54 (n 399), 107 vv G ROSENKRANZ, *Religionswissenschaft und Theologie*, München, 1964, blz 17-19 27 28 32-36 37-71 G WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, blz 2 Zie Ad 10)-14)
- 11) H R SCHLFTTE, *Religion*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol VIII, col 1164-1165
- 12) Vgl K GOLDAMMER, *Die Gedankenwelt der Religionswissenschaft und die Theologie der Religionen*, in *Kerugma und Dogma*, 15 (1969), blz 107 109 124 K GOLDAMMER, *Faktum*, blz 33-34 E CORNÉLIS, *Christelijke spiritualiteit en niet-christelijke spiritualiteiten*, in *Concilium*, 1 (1965/9), blz 84 Zie Ad 1), 12) en 13)
- 13) Vgl A CAMPS, *Missiologie*, blz 12-16 Zie Ad 1), 12) en 13)
- 14) K GOLDAMMER, *Formenwelt*, blz XXI-XXVI XXX-XXXII G MENSCHING, *Die Religion*, blz 286 Vgl 34), 70)

- 15) M HEIMBUCHER, Die Orden und Kongregationen der Katholischen Kirche, Paderborn, 1934
J C OMAN, Mystics, ascetics and saints of India, London, 1915 J SPENCER TRIMINCHAM,
The Sufi orders in Islam, London, 1971
- 16) Vgl 2) en 6), zie Ad 16)
- 17) P DEFFONTAINES, Geographie, blz 415
- 18) K GOLDAMMER, Formenwelt, blz 32 33 190 P DEFFONTAINES, Geographie, blz 111
Vgl 28)
- 19) P DEFFONTAINES, Geographie, blz 150 Vgl 181 188
- 20) K GOLDAMMER, Formenwelt, blz 108 115, vgl 160 G MENSCHING, Religion, blz
197-200 Vgl G MENSCHING, Toleranz und Wahrheit in der Religion, Munchen, 1966, blz
18 20 181-183 F KONIG, Worterbuch, col 336-340 M WEBER Gesammelte Aufsätze zur
Religionssoziologie, Tübingen, 1920, vol I, blz 268 vv FR PFISTER, Heilig, in RGG²,
vol II, col 1714-1724 N SODERBLOM e a , Holiness, in ERE, vol VI, col 731-759
- 21) D STEPHAN, Apologetik, in RGG², vol I, col 421-425 G SOHNGEN en H VORGRIMM-
LER, Fundamentalthologie, in LfThK, vol IV, col 452-460 Vgl J B METZ, Theologie, in
LfThK, vol X, col 62-71
- 22) Vgl KI KLOSTERMAIER, Hinduismus, Köln, 1965, blz 11 39
- 23) K GOLDAMMER, Formenwelt, blz 188 M BIARDEAU, Clefs pour la pensee hindoue, Paris,
1972, blz 53 54 87 118 L DUMONT, World renunciation in indian religion, in Contribu-
tions to indian sociology, 4 (1960), blz 12 38 G S GHURYE, Indian sadhus, Bombay, 1964²,
blz 1 Vgl K GOLDAMMER, Formenwelt, blz 205-206 F HEILER, Erscheinungsformen,
blz 391-393 G MENSCHING, Religion, blz 203 204 G MENSCHING, Soziologie der Reli-
gion, blz 11 112-113 J WACH, Religionssoziologie, blz 205 (n 397) 420-422 E CORNE-
LIS, Oorsprong, blz 12 109 E CORNELIS, Phenomene, blz 11 20 E CORNELIS, Ver-
zaken, blz 146
- 24) P DEFFONTAINES, Geographie, blz 15 17 M Eliade, Das Heilige und das Profane, Ham-
burg, 1957, blz 13 14 101-108 Zie Ad 24)
- 25) M ELIADE, Das Heilige, blz 40-43
- 26) K GOLDAMMER, Formenwelt, blz 214
- 27) K GOLDAMMER, Formenwelt, blz 80 Vgl S DUTT, Buddhist monks and monasteries of
India, London, 1962, blz 46 49 H OLDENBERG, Buddha, Munchen, 1961, blz 89
- 28) K GOLDAMMER, Formenwelt, blz 32 33 190 Zie 18)
- 29) K GOLDAMMER, Formenwelt, blz 187 M ELIADE, Das Heilige, blz 8-12 G WIDEN-
GREN, Religionsphanomenologie, blz 39-45 N SODERBLOM e a , Holiness, col 731-759
(731-741)
- 30) Zie 10)
- 31) J MARECHAL, Etude sur la psychologie des mystiques, Paris, 1937, blz 487-531 Vgl A
CUTTAT, Hemisparen des Geistes, Stuttgart, 1964
- 32) K GOLDAMMER, Formenwelt, blz 55 59-61, vgl 210 211 212 Th VAN BAAREN, Uit de
wereld van de religie, Arnhem, 1956, blz 110 vv F HEILER, Erscheinungsformen, blz 21
559 560 A K COOMARASWAMY, Hinduism and Buddhism, New York, z j , blz 62
- 33) F HEILER, Erscheinungsformen, blz 378 G VAN DER LEEUW, Phenomenologie, par 91
G MENSCHING, Soziologie der Religion, blz 198 E CORNELIS, Verzaken, blz 147
- 34) K GOLDAMMER, Formenwelt, blz 150 vv Vgl 14), 70)
- 35) K GOLDAMMER, Formenwelt, blz 53 59 60, vgl 77 78 F HEILER, Erscheinungsformen,
blz 467
- 36) Vgl 17) K GOLDAMMER, Formenwelt, blz 36 326 P DEFFONTAINES, Geographie, blz
415 G MENSCHING, Soziologie der Religion, blz 201-202 D BERTHOLET, Monchtum, in
RGG², vol IV, col 130-134
- 37) Vgl W S HAAS, Ostliches und westliches Denken, eine Kulturmorphologie, Hamburg, 1967,
blz 46 57 202 B HEIMANN, Facets of Indian thought, London, 1964, blz 146 147
150-153
- 38) K GOLDAMMER, Formenwelt, blz 10

- 39) Vgl. D. BERTHOLET, *Monchtum*, col. 130-134. Fr. PFISTER, *Askese*, in *RGG*², vol. I, col. 570-574.
- 40) K. GOLDAMMER, *Formenwelt*, blz. 326. Vgl. 18).
- 41) D. BERTHOLET, *Monchtum*, col. 130-134. Fr. PFISTER, *Askese*, col. 570-574.
- 42) P. DEFFONTAINES, *Geographie*, blz. 150, vgl. 181-188.
- 43) K. GOLDAMMER, *Formenwelt*, blz. XVIII (Zie. Ad. 43-58).
- 44) P. DEFFONTAINES, *Geographie*, blz. 43-45, 46-48, 50.
- 45) P. DEFFONTAINES, *Geographie*, blz. 33-36.
- 46) P. DEFFONTAINES, *Géographie*, blz. 52-67.
- 47) K. GOLDAMMER, *Formenwelt*, blz. 476.
- 48) K. GOLDAMMER, *Formenwelt*, blz. 468-476. AGEHANANDA BHARATI, *The ochre robe*, London, 1961, blz. 152. P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Tübingen, 1925, vol. I, blz. 34-45, 96. F. HEILER, *Erscheinungsformen*, blz. 129. G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie*, par. 30, 1, 46, 2. Th. OBBINK, *De godsdienst in zijn verschijningsvormen*, Groningen, 1933, blz. 149. H. RINGGREN, *De godsdiensten der volken*, Utrecht, 1963, deel I, blz. 193. M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, 1921, vol. II, blz. 181. J. WACH, *Religionssoziologie*, blz. 74 vv (Zie. Ad. 48).
- 49) K. GOLDAMMER, *Formenwelt*, blz. 31, 191, 194, 277, 445, 465 vv, 470, 471, 479, 480. Vgl. G. MENSCHING, *Soziologie der grossen Religionen*, Bonn, 1966, blz. 34, 35, 70. H. OLDENBERG, *Buddha*, blz. 48, 55, 61, 89 vv, 355. E. CORNELIS, *Verzaken*, blz. 144.
- 50) P. DEFFONTAINES, *Geographie*, blz. 415, 416. Vgl. K. KLOSTERMAIER, *Hinduismus*, blz. 364.
- 51) Zie. 48). W. CROOKE, *Sannyāsi*, in *ERE*, vol. XI, col. 191b.
- 52) Vgl. M. BIARDEAU, *Clefs*, blz. 114, 165. P. V. KANE, *History of Dharmasastra*, Poona, 1941, vol. II, part II, blz. 926. K. KLOSTERMAIER, *Hinduismus*, blz. 356, 363, 369. H. OLDENBERG, *Buddha*, blz. 223. Vgl. ook K. KLOSTERMAIER, *Hinduismus*, blz. 463.
- 53) G. MENSCHING, *Religion*, blz. 203. G. MENSCHING, *Soziologie*, blz. 125 vv. Vgl. E. CORNELIS, *Quete de Dieu en Orient*, in *Collectanea cisterciensia*, tome 33 (1971) 1, blz. 73. Vgl. 165).
- 54) M. EDER, *Die Religionen der Chinesen*, in: F. König, *Christus und die Religionen der Erde*, Freiburg, 1951, blz. 347, 352, 356. P. T. RAJU, *Oosterse en westerse wijsbegeerte*, Utrecht, 1966, blz. 188, 189, 192. H. RINGGREN, *De godsdiensten der volken*, Utrecht, 1963, vol. 2, blz. 43. J. J. SPAE, *De godsdiensten van China*, in: J. Huby, *Christus, Handboek voor de geschiedenis der godsdiensten*, Utrecht, 1950, blz. 547.
- 78) Vgl. 72) en 63).
- 56) K. KLOSTERMAIER, *Hinduismus*, blz. 364, 373, 374.
- 57) J. N. FARQUHAR, *Modern religious movements in India*, Delhi, 1967, blz. XIII-XIV. J. N. FARQUHAR, *An outline of the religious literature of India*, Delhi, 1967, blz. XVII-XXII. G. S. GHURYE, *Sadhus*, blz. XI. J. GONDA, *Die Religionen Indiens, der jüngere Hinduismus*, Stuttgart, 1963, vol. II, blz. 287, 288. H. H. WILSON, *Religious sects of the hindus*, Calcutta, 1958², blz. IX-X.
- 58) K. GOLDAMMER, *Formenwelt*, blz. 420. E. CORNÉLIS, *Oorsprong*, blz. 14, 15, 110-116. E. CORNELIS, *Verzaken*, blz. 142, 143. Vgl. 210).
- 59) K. GOLDAMMER, *Formenwelt*, blz. 318. G. MENSCHING, *Religion*, blz. 264. Vgl. P. DEFFONTAINES, *Geographie*, passim.
- 60) K. GOLDAMMER, *Formenwelt*, blz. 185, 440, 441. J. WACH, *Religionssoziologie*, blz. 205 n. Vgl. E. CORNELIS, *Phänomene*, blz. 11.
- 61) *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris, 1937, uitgegeven door M. Viller, S. J. *Historia de la espiritualidad*, Barcelona, 1966, uitgegeven door J. Flors.
- 62) Vgl. K. GOLDAMMER, *Formenwelt*, blz. 37, 38. Vgl. S. DUTT, *Buddhist monks*, blz. 45 vv (46), 75 vv. J. GONDA, *Change and continuity in indian religion*, The Hague, 1965, blz. 304 vv. P. V. KANE, *History*, blz. 923. H. OLDENBERG, *Buddha*, blz. 354. G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie*, par. 5, 1, 5, 3. G. MENSCHING, *Religion*, blz. 264. G. MENSCHING, *Sozio-*

- logie der Religion, blz 197-202 J WACH, Religionssoziologie, blz 205 vv 377 380 D BERTHOLET, Monchtum, col 131 132
- 63) K GOLDAMMER, Formenwelt, blz 22 vv F HEILER Erscheinungsformen, blz 393 394 G MENSCHING, Soziologie, blz 199 201 202 E CORNELIS, Phenomene, blz 9 18 19 21, vgl 22 E CORNELIS, Verzaken, blz 144
- 64) Vgl K GOLDAMMER, Formenwelt, blz 190 P DEFFONTAINES, Geographie, blz 111
- 65) E CORNELIS, Verzaken, blz 133 134 146
- 66) K GOLDAMMER, Formenwelt, blz 160 D BERTHOLET, Monchtum, col 130-134 F HEILER, Erscheinungsformen, blz 437-439 Vgl S DUTT, Monks, blz 29 S DUTT, Early buddhist monachism, London, 1960, blz 30-56 W EICHHORN, Die Religionen Chinas, Stuttgart, 1973, blz 192-194 204-206 234 235 247 265 C REGAMEY, Die Religionen Indiens, in F König, Christus und die Religionen der Erde, Freiburg, 1951, blz 354 356 H RINGGREN, Godsdiensten, vol 2, blz 43 Vgl 54)
- 67) Zie 57) Vgl H H WILSON, Religious sects of the hindus, Calcutta, 1958² W CROOKE, Religious sects, in ERE, vol X, col 328-331 A S GEDEN, Monasticism, in ERE, vol VIII, col 803-805 L DE LA VALLEE POUSSIN, Religious orders, in ERE, vol X, col 714-719
- 68) KI KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 368 369
- 69) K GOLDAMMER, Formenwelt, blz 413
- 70) Vgl 120) K GOLDAMMER, Formenwelt, blz 36 282-284 317-322 342 G VAN DER LEEUW, Phenomenologie, par 96, 97,1 G MENSCHING, Soziologie der Religion, blz 99 M WEBER, Aufsätze, II, blz 148 160 255 A S GEDEN, Ascetism, in ERE, vol II, col 87-95 F PFISTER, Askese, col 570-574 E CORNELIS, Phenomene, blz 10 E CORNELIS, Verzaken, blz 134 138 139 142 146 Zie Ad 70)-72)
- 71) K GOLDAMMER, Formenwelt, blz 321 F HEILER, Erscheinungsformen, blz 118 121 Vgl KI KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 361 vv J F C LOFFLER, Ordenstrachten, in RGG², vol IV, col 750-751 Zie Ad 71)
- 72) Vgl 143) J WACH, Religionssoziologie, blz 60 vv K GOLDAMMER, Formenwelt, blz 14 vv 22 vv 169-174 181-183 390-393 399-402 G MENSCHING, Religion, blz 18 58-70 Vgl G MENSCHING, Soziologie, blz 167-180, passim Zie Ad 72)-74)
- 73) K GOLDAMMER, Formenwelt, blz 169 vv 181 vv J HASENFUSS, Strukturelemente der Weltreligionen, Aschaffenburg, 1964, blz 18-21 J WACH, Religionssoziologie, blz 151 vv 382 vv O LACOMBE, Direction spirituelle dans l'hindouisme, in DS, vol III, col 1211 1212 E CORNELIS, Oorsprong, blz 11-15 E CORNELIS Phenomène, blz 11 12
- 74) Zie 72) Vgl S DUTT, The Buddha and five after-centuries, London, 1957, blz 28-31 66 160
- 75) Vgl 10), 63) K GOLDAMMER, Formenwelt, blz 411 vv Vgl A BAREAU, Die Religionen Indiens, Primitivvolker, Buddhismus, Jnismus, Stuttgart, 1964, vol III, blz 31 S DUTT, Monachism, blz 11 Zie Ad 75), 80)
- 76) K GOLDAMMER, Formenwelt, blz XXII-XXXII J WACH, Religionssoziologie, blz 431 E CORNELIS, Oorsprong, blz 9-10 E CORNELIS, Verzaken blz 145
- 77) K GOLDAMMER, Formenwelt, blz XXX-XXXI
- 78) Vgl 72) en 63)
- 79) G MENSCHING, Religion, blz 319 K GOLDAMMER, Formenwelt, blz 413 Vgl J WACH, Religionssoziologie, blz 188 205-210
- 80) K GOLDAMMER, Formenwelt, blz 188
- 81) K GOLDAMMER, Formenwelt, blz 11-45 (22 vv) Vgl G MENSCHING, Religion, blz 37-39 41-49 Zie Ad 81)-86)
- 82) P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch der Religionsgeschichte, Tübingen, 1925, vol II, blz 1-99 138 198 KI KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 20 G MENSCHING, Soziologie, blz 165 G REGAMEY, Religionen, blz 73-228 H RINGGREN, Godsdiensten, 2, blz 168 231 M BIARDEAU, Clefs, blz 32 128 171 B HEIMANN, Facets, blz 19 22 86 87 133 134 W CROOKE, Hinduism, in ERE, vol VI, col 710b, (698-715)
- 83) M BIARDEAU, Clefs, blz 70-71 N C CHAUDHURI, The continent of Circe, London, 1966,

- blz 204 A DANIELOU, *Le Polytheisme hindou*, Lorrea, 1960, blz 250 S DUTT, *Buddha*, blz 49 M ELIADE, *Patañjali et le Yoga*, Paris, 1962, blz 158 P MASSON OURSEL, *Les religions de l'Inde*, in M Brillant en R Aigrain, *Histoire des religions*, Paris, 1954, blz 87 C REGAMEY, *Religionen*, blz 121
- 84) J B CHETTIMATTAM, *Third christian colloquy on hinduism*, in *Indian ecclesiastical studies*, 1 (1964), blz 120-140 J GONDA, *Religionen*, II, blz 330 331 B HEIMANN, *Facets*, blz 27, vgl blz 37 47 147 K1 KLOSTERMAIER, *Hinduismus*, blz 158 P MASSON OURSEL, *Religions*, blz 85 86 116 R TAGORE, *Sādhana, The realisation of life*, Leipzig, 1921, blz 17-20 23 31 34-36 45 Vgl E J THOMAS, *The life of Buddha*, London, 1949³, blz 173 vv
- 85) J N BHATTACHARYA, *Hindu Castes and sects*, Calcutta, 1896/1968, blz 17 J GONDA, *Change*, blz 438 K1 KLOSTERMAIER, *Hinduismus*, blz 42 vv 158 193, vgl blz 355 G MENSCHING, *Soziologie*, blz 74 P THOMAS, *Indian women through the ages*, Bombay, 1964, blz 217 vv M WEBER, *Aufsätze*, II, blz 32
- 86) M BIARDEAU, *Clefs*, blz 199 K GOLDAMMER, *Religionen* blz 17 18 Vgl S DUTT, *Monks*, blz 43 vv
- 87) L ALSDORF, *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*, Wiesbaden, 1962, blz 559 603 vv M BIARDEAU, *Clefs*, blz 12 44 vv 97 AGEHANANDA BHARATI, *Robe*, blz 18 214 277 J CAMPBELL, *The masks of God*, London, 1966, vol II, blz 234 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch*, II, blz 95 vv S B DEO, *History of jaina monachism*, Poona, 1956, blz 205 206 432 J N FARQUHAR, *Outline*, blz 71 72 K GOLDAMMER, *Formenwelt*, blz 128 J GONDA, *Die Religionen Indiens*, Stuttgart, 1960, vol I, blz 216 246 282 284 295 311 315 vv 325 349 J GONDA, *Religionen*, II, blz 124 217 240 vv 320 322 326 B HEIMANN, *Facets*, blz 19 vv 37-42 (74) 136 B HEIMANN, *Studien zur Eigenart indischen Denkens*, Tübingen, 1930, blz 193 vv 201 vv 234 vv N SHANTA, *Le pelerinage continuel doctrine de vie des moniales jaina*, in *Nouveaux rythmes du monde*, 46 (1973/74), tome I, nr 3-4, blz 329 M WEBER, *Aufsätze*, II, blz 161 210 236 Zie Ad 87)
- 88) Zie 84) Zie Ad 88)
- 89) P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch*, II, blz 147 172-177 J GONDA, *Religionen*, I, blz 254-262 J GONDA, *Religionen*, II, blz 188-213 H OLDENBERG, *Buddha*, blz 354 C REGAMEY, *Religionen*, blz 152-157 L RENOU/J FILLIOZAT, *L'Inde classique*, Paris, 1947, vol I, blz 200 512-516 H RINGGREN, *Godsdienern*, I, blz 176 177 220 R C ZAEHNER, *Der Hinduismus*, München, 1964, blz 39-41 88-99 141-143
- 90) M BIARDEAU, *Clefs*, blz 37. H VON GLASENAPP, *Der Jainismus*, Hildesheim, 1964, blz 43 J Gonda, *Religionen*, I, blz 314 327 B HEIMANN, *Facets*, blz 40 51, vgl 105 114-116 B HEIMANN, *Studien*, blz 4 122 vv 202 vv S KRAMRISCH, *The hindu temple*, Calcutta, 1946, vol I, blz 42 43 (n 63) 46 47 67 70 71 K1 KLOSTERMAIER, *Hinduismus*, blz 77 vv C REGAMEY, *Religionen*, blz 118, vgl 125 H ZIMMER, *Philosophie und Religion Indiens*, Zurich, 1961, blz 237 F R HAMM, *Buddhismus und Jainismus, zwei Typen indischer Religiosität und ihr Weg in der Geschichte*, in *Saeculum*, 15 (1964), blz 48 Vgl M BIARDEAU, *Clefs*, blz 199 M ELIADE, *Das Heilige*, blz 101-108 K GOLDAMMER, *Formenwelt*, blz 439 G VANDER LEEUW, *Phänomenologie*, par 96,1
- 91) B HEIMANN, *Facets*, blz 144 vv P HACKER, *Schopenhauer und die Ethik des Hinduismus*, in *Saeculum*, 12 (1961), blz 366-399 Vgl M ELIADE, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Zurich, 1954, blz 387-392
- 92) A BAREAU e a, *Religionen*, blz 63 255 H OLDENBERG, *Buddha*, blz 323 M WEBER, *Aufsätze*, blz 179-180
- 93) Vgl 120) B HEIMANN, *Facets*, blz 73-81 130 vv *Atita* G S GHURYE, *Sadhus*, blz 78 vv AGEHANANDA BHARATI, *Robe*, blz 167 J GONDA, *Religionen*, II, blz 287 M WEBER, *Aufsätze*, II, blz 329 W CROOKE, *Sannyāsi*, in *ERE*, vol XI, col 192-193 *Bhiksu* S DUTT, *Monks*, blz 46 49 H OLDENBERG, *Buddha*, blz 89 *Guru* M BIARDEAU, *Clefs*, blz 38 J GONDA, *Change*, blz 237 O LACOMBE, *Direction*, col 1210 Vgl 143) *Kevalin* H ZIMMER, *Philosophie*, blz 235 vv M DELAHOUTRE, *Inde*, in *DS*, vol VII, col 1687

- Vgl 246) *Munt* J N FARQUHAR, Outline, blz 218 G S GHURYE, Sadhus, blz 11 17 24 118 24 118 J W HAUER, Der Yoga, ein indischer Weg zum Selbst, Stuttgart, 1958, blz 31 P V KANE, History, blz 931 J C OMAN, Mystics, blz 24 H M SADASAVIAH, A comparative study of two virasaiva monasteries, a study in sociology of religion, Mysore, 1967, blz 79 L DE LA VALLEE POUSSIN, Religious orders, col 715b *Parivrājaka* Zie 157) Rsi N C CHAUDHURI, Continent, blz 20 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 184 J N FARQUHAR, Outline, blz 8 J GONDA, Change, blz 229 J GONDA, Religionen, I, blz 9 16 20 23 42 57 62 215 226-227 235 L RENOU/J FILLIOZAT, L'Inde, blz 531-532 M WEBER, Aufsätze, II, blz 156 A S GEDEN, Ascetism, col 91a *Sādhu* Vgl J N BHATTACHARYA, Castes, passim J C OMAN, Mystics, passim H H WILSON, Sects, passim Zie AGEHANANDA BHARATI, Robe, blz 283 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 147 162 197 N C CHAUDURI, Continent, blz 149 J N FARQUHAR, Outline, blz 327 335 J GONDA, Religionen, II, blz 285 K1 KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 463 K1 KLOSTERMAIER, *Sadhana*, a sketch of hindu spirituality, in Verbum SVD, 11(1970), fasc 11, blz 3-5 152) *Sramana* zie 119) *Vairāgi* zie 152) *Yati* P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 67 S DUTT, Monks, blz 42 S DUTT, Monachism, blz 31 43 95 115 G S GHURYE, Sadhus, blz 11 14 15 26 72 P V KANE, History, blz 947 H M SADASIVIAH, Study, blz 79 M WEBER, Aufsätze, II, blz 151 A S GEDEN, Monasticism, col 803b Vgl 248) *Yogin* P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, I, blz 55 124 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 81 83 88 141 149 M ELIADE, Patañjali, blz 89 J N FARQUHAR, Outline, blz 133 289 K1 KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 367 368 M WEBER, Aufsätze, II, blz 168 H H WILSON, Sects, blz 142-144 *Asceten* J GONDA, Religionen, I, blz 283-288 B HEIMANN, Studien, blz 12 128 vv 281 *Heilige* J GONDA, Religionen, I, blz 320 vv C REGAMEY, Religionen, blz 169 vv J WACH, Religionssoziologie, blz 406-410 M WINTER-NITZ, A general index of the names and subjectmatters of the Sacred Books of the East, Oxford, 1910, blz 277-278 493, vgl blz 242 *Spiritueel* M BIAUDEAU, Clefs, blz 17 vv S DUTT, Monks, blz 43 vv Zie Ad 93) 97)
- 94) K GOLDAMMER, Formenwelt blz 187 Vgl B HEIMANN, Facets, blz 80
- 95) J GONDA, Religionen, I, blz 237 vv 325, vgl blz 3 Vgl 112) Vgl M BIAUDEAU, Clefs, blz 136-160 S DUTT, Buddha, blz 209 J GONDA, Change, blz 215
- 96) J GONDA, Change, blz 215 J GONDA, Religionen, I, blz 176
- 97) B HEIMANN, Facets, blz 80 81 Vgl 141), 142)
- 98) B HEIMANN, Facets, blz 19 20 22 28, vgl blz 42 vv B HEIMANN, Studien, blz 4 36 vv 121 200 G MENSCHING, Soziologie, blz 68 69 76-79 R PANIKAR, Die vielen Gotter und der eine Herr, Weilheim, 1963, blz 101 P HACKER, Religiöse Toleranz und Intoleranz des Hinduismus, in Saeculum, 8(1957), blz 58 Vgl K1 KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 44 G MENSCHING, Toleranz, blz 63-81 P MASSON OURSEL, Religions, blz 102-103 H OLDENBERG, Buddha, blz 43 Vgl J GONDA, Change, passim J GONDA, Religionen, vol I, blz 354 W S HAAS, Denken, blz 42 vv 46 vv 57 vv 188 vv 202 vv
- 99) B HEIMANN, Facets, blz 28 146-150 R PANIKAR, Gotter, blz 98-102 Vgl K1 KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 44-47
- 100) B HEIMANN, Facets, blz 24
- 101) J GONDA, Change and continuity in indian religion, The Hague, 1965 Vgl W KIRFEL, Symbolik des Hinduismus und Jinismus, Stuttgart, 1959 G MEES, Dharma and society, Den Haag, 1935
- 102) N BHATTACHARYA, Castes, blz 359-363 367-369 487 B HEIMANN, Facets, blz 105 B HEIMANN, Studien, blz 132 vv P MASSON OURSEL, Religions, blz 87 88 91 K A N SASTRI, Development of religion in South India, Bombay, 1963, blz 97 M N SRINIVAS, Caste in modern India and other essays, Bombay, 1962, blz 153-154 Vgl P CHENCHIAH, Rethinking christianity in India, Madras, 1938, blz 86 J Gonda, Religionen, I, blz 342 K1 KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 47 48 82 109-129 380 G MENSCHING, Soziologie, blz 76 77 79 G MENSCHING, Toleranz, blz 79 E CORNELIS, Phenomene, blz 10 E CORNELIS, Verzaken, blz 134 138 139 143 Zie Ad 102), Ad 102)-125)

- 103) Zie 90)
- 104) KI KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 375 Vgl J GONDA, Religionen, I, blz 290-300 350 351 J GONDA, Religionen, II, blz 254 G MEES, Dharma, passim
- 105) S DUTT, Monks, blz 58 210 J N FARQUHAR, Outline, blz 174 G S GHURYE, Sadhus, blz 72 82 84 vv J GONDA, Religionen, I, blz 283 287 vv J GONDA, Religionen, II, blz 22 322 338 vv 341 KI KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 384 L RENOU/J FILLIOZAT, L'Inde, blz 600-604 M WEBER, Aufsätze, II, blz 151 215 P DEUSSEN, Āsrama, in ERE, vol II, col 128-131
- 106) M BIARDEAU, Clefs, blz 41 vv J GONDA, Change, blz 7 vv J GONDA, Religionen, I, blz 298 J GONDA, Religionen, II, blz 1-25 C REGAMEY, Religionen, blz 80 K A N SASTRI, Development, blz 12-34 F R HAMM, Buddhismus, blz 41 42 M DELAHOUTRE, Inde, col 1658 Vgl P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 114 E CONZE, Buddhism, Oxford, 1959, blz 95 S DUTT, Monks, blz 42 J N FARQUHAR, Outline, blz 4 vv 10 15 J GONDA, Change, blz 302 J GONDA, Religionen, I, blz 16 J GONDA, Religionen, II, blz 1 vv 9 10 14 16 20 47 P MASSON OURSEL, Religions, blz 87 C REGAMEY, Religionen, blz 253 M WEBER, Aufsätze, II, blz 124 152
- 107) Zie 84)
- 108) J GONDA, Religionen, I, blz 283 J GONDA, Religionen, II, blz 21-23 M WEBER, Aufsätze, II, blz 207 E CORNÉLIS, Verzaken, blz 143
- 109) Zie 122) Vgl AGEHANANDA BHARATI, Robe, blz 153 vv P V KANE, History, blz 926 vv 963 vv KI KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 151 153 357 H D SHARMA, Contribution on the history of brahmanical ascetism, sannyaśa, Poona, 1939, blz 15
- 110) A BAREAU e a, Religionen, blz 114-119 182 236 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 35 51 97 139 145 vv 165 vv 177 194 196 J N FARQUHAR, Outline, blz 41 48 50 51 170 293-294 G S GHURYE, Sadhus, blz 5 41-45 48-52 J GONDA, Religionen, I, blz 320 vv 326 330 331 J GONDA, Religionen, II, blz 6 vv 14 vv 21 22 230 vv 265 vv 276 vv 298 vv B HEIMANN, Facets, blz 34 P V KANE, History, blz 906 916 KI KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 345 P MASSON OURSEL, Religions, blz 95 L RENOU/J FILLIOZAT, L'Inde, blz 576-577 K A N SASTRI, Development, blz 97 114
- 111) J GONDA, Religionen, I, blz 223 vv 234 244 vv 332, vgl blz 328 334 J GONDA, Religionen, II, blz 16 27 32 148 219 223 261 vv 266 277 283 299 310, vgl blz 4 13 KI KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 462 H OLDENBERG, Buddha, blz 23 57 L RENOU/J FILLIOZAT, L'Inde, blz 573 575
- 112) M BIARDEAU, Clefs, blz 38-40 J GONDA, Change, blz 215 J GONDA, Religionen, I, blz 3 106 224 Vgl J W HAUER, Yoga, blz 26
- 113) Zie 44) en 48)
- 114) J D M DERRETT, Introduction to modern hindu law, Oxford, 1963, blz 510-520 J N FARQUHAR, Outline, blz 298 G S GHURYE, Sadhus, blz 42 49 51 224 225 J GONDA, Religionen, II, blz 13 22 247 290 P V KANE, History, blz 906-916 965 M T KENNEDY, The Chaitanya movement, Calcutta, 1925, blz 148 vv K A N SASTRI, Development, blz 116-119 M WEBER, Aufsätze, II, blz 108 129 (noot) 157 158 160 H H WILSON, Sects, blz 25-27 A S GEDEN, Monasticism, col 803-805 P DEFFONTAINES, Geographie, blz 425 H M SADASIVAIAH, Study, blz 78 85-87 H D SHARMA, Contribution, blz 67-70
- 115) H VON GLASENAPP, Die Literaturen Indiens, Stuttgart, 1961, blz 46 47 J GONDA, Religionen, I, blz 16 20 104 105 M DELAHOUTRE, Inde, col 1664 Vgl J GONDA, Change, blz 1-16 (14, noot)
- 116) P V KANE, History, blz 965 vv 968-974 KI KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 53-55 M WEBER, Aufsätze, II, blz 158
- 117) P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, I, blz 52 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 219 J GONDA, Change, blz 243 J GONDA, Religionen, I, blz 12 71 73 115 339 J GONDA, Religionen, II, blz 17 262 J HASENFUSS, Gemeinschafts machte, blz 98 B HEIMANN, Facets, blz 25 164 P V KANE, History, blz 965 M WEBER, Aufsätze, II, blz 138 331 354

- 118) J GONDA, *Religionen*, II, blz 60 vv M WEBER, *Aufsätze*, II, blz 108 129 (noot) 160 354 Vgl P V KANE, *History*, blz 970-975
- 119) V S AGRAWALA, *India as known to Pāṇini, Varanasi*, 1963² blz 383 vv A ANWANDER, *Religionen*, blz 187 188 205 A BAREAU e a , *Religionen*, blz 8 R G BHANDARKAR, *Vaisnavism, Saivism and minor religious systems*, Strassburg, 1913, blz 29 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch*, I, blz 229 vv P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch*, II, blz 67 76 105 116 S B DEO, *History*, blz 44-56 S DUTT, *Monks*, blz 36 38 41 42 48 49 67 112 113 325 G S GHURYE, *Sadhus*, blz 13 39 J GONDA, *Change*, blz 215 274 275, vgl blz 377 379 vv J GONDA, *Religionen*, I, blz 284 R K MOOKERJI, *Ancient indian education, brahmanical and buddhist*, Delhi, 1960, blz 382 G C PANDE, *Studies in the origin of Buddhism*, Allahabad, 1957, blz 251 vv B N PURI, *India in the time of Patañjali*, Bombay, 1957, blz 189 vv C REGAMEY, *Religionen*, blz 259, vgl blz 251 H D SHARMA, *Contribution*, blz 18 vv M M SINGH, *Life in North Eastern India in Pre-Mauryan times*, Delhi, 1960, blz 129 131 132 M WEBER, *Aufsätze*, II, blz 157 vv 180 181 D BERTHOLET, *Monchtum*, col 132b
- 120) M BIARDEAU, *Clefs*, blz 92 S DUTT, *Monachism*, blz 40 43 49, vgl blz 35 98 M ELIADE, *Patañjali*, blz 110-114 135 G S GHURYE, *Sadhus*, blz 13 J GONDA, *Religionen*, I, blz 85 158 J W HAUER, *Yoga*, blz 32 48 91 95 M WEBER, *Aufsätze*, II, blz 160 F R HAMM, *Buddhismus*, blz 41
- 121) AGEHANANDA BHARATI, *Robe*, blz 239 M BIARDEAU, *Clefs*, blz 92 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch*, I, blz 124 P DEUSSEN, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1914, II, blz 60-65 S DUTT, *Buddha*, blz 38-40 S DUTT, *Monachism*, blz 38-40 M ELIADE, *Schamanismus*, blz 392 vv J N FARQUHAR, *Outline*, blz 22 29 158 (180) G S GHURYE, *Sadhus*, blz 17-19 25 31 33 52 (40 51) J GONDA, *Change*, blz 215 295 296 306 J GONDA, *Religionen*, I, blz 20 31 33 35 43 109 181 184 vv 228 vv 258 309 353 J GONDA, *Religionen*, II, blz 200 J W HAUER, *Yoga*, blz 21 22 K1 KLOSTERMAIER, *Hinduismus*, blz 43 139 140 P MASSON OURSEL, *Religions*, blz 95 J C OMAN, *Mystics*, blz 19 C REGAMEY, *Religionen*, blz 105 115 N SMART, *The yogi and the devotee*, London, 1968, blz 1 75 vv M WEBER, *Aufsätze*, II, blz 149 170 175 H H WILSON, *Sects*, blz 84 A S GEDEN, *Ascetism*, col 87-95 Fr PFISTER, *Askese*, col 570-574 P HACKER, *Magie, Gott, Person und Gnade im Hinduismus*, in *Kaeros*, 2 (1960), blz 223-230 L DE LA VALLEE POUSSIN, *Religious orders*, col 714b
- 122) Zie 109)
- 123) P V KANE, *History*, blz 963 Vgl J GONDA, *Change*, blz 278
- 124) AGEHANANDA BHARATI, *Robe*, blz 109
- 125) Zie 102), vgl 111) J GONDA, *Change*, blz 222 J GONDA, *Religionen*, I, blz 20 C REGAMEY, *Religionen*, blz 10 177 vv
- 126) Zie 108)
- 127) G BUHLER, *The laws of Manu (Sacred Books of the East, vol 25)*, Oxford, 1886, boek II, n 70-249, boek IV, n 257 258, boek VI A LOISELEUR-DESLONGCHAMPS, *Lois de Manu*, Paris, z j , boek II, n 70-249, boek IV, n 257 258, boek VI K V R AIYANGAR, *Aspects of the social and political system of Manusmṛiti*, Lucknow, 1949, blz 1-29 AGEHANANDA BHARATI, *Robe*, blz 186 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch*, I, blz 9 103 108 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch*, II, blz 63 222 J D M DERRETT, *Dharmasāstra and juridical literature*, Wiesbaden, 1973, blz 31-33 S DUTT, *Monks*, London, 1962, blz 39 40 J N FARQUHAR, *Outline*, blz 81 366 H VONGLASENAPP, *Literaturen*, blz 140 J GONDA, *Religionen*, I, blz 45 vv 55 56 58 93 214 218 235 295 299 325 J GONDA, *Religionen*, II, blz 29 R GUENON, *Introduction generale a l'etude des doctrines hindoues*, Paris, 1932, blz 191 vv K1 KLOSTERMAIER, *Hinduismus*, blz 66 vv K1 KLOSTERMAIER, *Samnyāsa, eine zeitgemasse christliche Lebensform?* in H Burklee, *Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart*, Stuttgart, 1966, blz 234 vv L RENO/J FILLIOZAT, *L'Inde*, blz 429-437 W RUBEN, *Einführung in die Indienkunde*, Berlin, 1954, blz 165-176 W RUBEN, *Das Pāṇicantra und seine Morallehre*, Berlin, 1959, blz 253-263

Vgl H D SHARMA, Contribution, blz 18 21-70

- 128) J GONDA, Religionen, II, blz 218 Vgl W RUBEN, Pañcatantra, blz 257-259
- 129) K I KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 44-58 (54-58) Vgl Ad 102)-125)
- 130) Zie 90) Vgl Ad 102)-125) M BIARDEAU, Clefs, blz 39-40 136-139 J GONDA, Religionen, I, blz 142 vv 326-330 J GONDA, Religionen, II, blz 9-12 S KRAMRISCH, Temple, blz 65-97
- 131) J GONDA, Religionen, I, blz 333 337 P V KANE, History, blz 911
- 132) J GONDA, Religionen, I, blz 217 218 286 326 328 333 Zie 110) 111)
- 133) Zie 114) Vgl S DUTT, Monks, blz 27 M WEBER, Aufsätze, II, blz 189 202 203 215 217 W RUBEN, Pañcatantra, blz 190-195
- 134) Zie 108) P V KANE, History, blz 906-916
- 135) J GONDA, Religionen, I, blz 296 Vgl K I KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 375-390 G H MEES, Dharma, passim
- 136) M BIARDEAU, Clefs, blz 125 172 173 184 204 J GONDA, Change, blz 9-37 Vgl J W HAUER, Yoga, blz 95 B HEIMANN, Facets, blz 42-48
- 137) J GONDA, Religionen, I, blz 299-301
- 138) V S AGRAWALA, India, blz 81-83 K V R AIYANGAR, Aspects, blz 136-166 S C BANERJI, Dharmasutras, Calcutta, 1962, blz 84 131 143 180 181 186 vv 190 196 Wm Th DE BARY, Sources of indian tradition, New York, 1967⁷, vol II, blz 1 5 8 11 17-26 211 214 AGEHANANDA BHARATI, Robe, blz 89 129 147 217 268 277 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 67 A K COOMARASWAMY, Hinduism and Buddhism, New York, z j, blz 26 vv P DEUSSEN, Geschichte, II, blz 327 vv S DUTT, Monks, blz 38-41 J N FARQUHAR, Outline, blz 174 G S GHURYE, Sadhus, blz 2 12 14 21 22 26 39 72 80 J GONDA, Change, blz 377 434 F R HAMM, Buddhismus, blz 41 P V KANE, History, blz 416-426 P MASSON OURSEL, Religions, blz 91 R K MOOKERJI, Education, blz 157 C REGAMEY, Religionen, blz 109 110 122 (noot) 176 P DEUSSEN, Asrama, col 128-129 Vgl B HEIMANN, Facets, blz 72 95 vv
- 139) M BIARDEAU, Clefs, blz 47 J GONDA, Change, blz 264 314-462 (317 220 437-442) Vgl 123) J GONDA, Religionen, I, blz 119 120 J GONDA, Religionen, II, blz 267 X IRUDAYARAJ, Guru in saiva siddhānta, Paris, 1973, blz 31-32 35-37 P V KANE, History, blz 953-962 K I KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 142 H OLDENBERG, Buddha, blz 319, 320 L RENOU/J FILLIOZAT, L'Inde, blz 364 H M SADASIVAIAH, Study, blz 104 vv E CORNELIS, Phenomene, blz 8
- 140) A BAREAU, Religionen, blz 8 9 14-16 56 64 70 81 91 123-127 J GONDA, Change, blz 215 J GONDA, Religionen, I, blz 9 vv 15 vv 218 vv 300 332 vv A DANIELOU, Le Polytheisme hindou, Lorrea, 1960, blz 250 J N FARQUHAR, Outline, blz 20 21 31 34 36 40 49 53 J W HAUER, Yoga, blz 64 vv C REGAMEY, Religionen, blz 115 M WEBER, Aufsätze, II, blz 156 vv 147 328 vv 353 vv Vgl A BAREAU, Religionen, blz 9 150 155 166 J GONDA, Religionen, I, blz 15-21 279-342 J GONDA, Religionen, II, blz 60 L DE LA VALLEE POUSSIN, Religious orders, col 715a B HEIMANN, Facets, blz 32 38 84 118 161
- 141) S C BANERJI, Dharmasūtras, blz 84 180 181 Wm Th DE BARY, Sources, blz 1-8 11 16 17-26 M BIARDEAU, Clefs, blz 93 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 56 67 E CONZE, Buddhism, blz 58 S DUTT, Monks, blz 38 43 46 48 321 326 327 338 vv J N FARQUHAR, Outline, blz 81 J GONDA, Change, blz 284-318 (292 293 307 308) J GONDA, Religionen, I, blz 119, vgl 120 204 287 J GONDA, Religionen, II, blz 321 K I KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 146 147 361 454 R K MOOKERJI, Education, blz 67-70 M WEBER, Aufsätze, II, blz 148 151 158 329 H H WILSON, Sects, blz 55 65 133 134 A S GEDEN, Monasticism, col 803b L DE LA VALLEE POUSSIN, Religious orders, col 715b Vgl J GONDA, Change, blz 231 J GONDA, Religionen, I, blz 119-121 Vgl ook S DUTT, Buddha, blz 11 115 S DUTT, Monks, blz 38 48 320 321 S DUTT, Monachism, blz 38, 63, 149 J GONDA, Change, blz 304 vv 307
- 142) G S GHURYE, Sadhus, blz 4 J GONDA, Change, blz 298 302 304 307 H M SADASIVA-

- IAH, Study, blz 79 M WEBER, Aufsätze, II, blz 180 M DELAHOUTRE, Inde, col 1663 A S GEDEN, Monasticism, col 803b
- 143) Zie 72) en 139) S C BANERJI, Dharmasūtras, blz 186 vv AGEHANANDA BHARATI, Robe, blz 114 J N BHATTACHARYA, Castes, blz 27 vv M BIARDEAU, Clefs, blz 49 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 170 vv S DUTT, Monks, blz 322 J N FARQUHAR, Movements, blz 126 J N FARQUHAR, Outline, passim J GONDA, Change, blz 229-283 284-314 395 J GONDA, Religionen, I, blz 219 J GONDA, Religionen, II, blz 11 37 123 131 139 148 170 265 290 J W HAUSER, Yoga, blz 432 vv B HEIMANN, Facets, blz 86 96 X IRUDAYARAJ, Guru, blz 20-141 300-318 K I KLOSTERMAIER, Samnyāsa, blz 233 K I KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 176 214 248 H M SADASIVA-IAH, Study, blz 26 101 106 N SMART, Yogi, blz 5 47 J WACH, Religionssoziologie, blz 145 296 M WEBER, Aufsätze, II, blz 158 198 209 282 341 349 vv 350 355 W CROOKE, Hinduism, in ERE, vol VI, col 705 W CROOKE, Sects, col 331a A S GEDEN, Monasticism, col 803b G A GRIERSON, Bhakti-Mārga, in ERE, vol II, col 546b P DEUSSEN, Asrama, col 128 O LACOMBE, Direction, col 1210 1241-1245 L DE LA VALLÉE POUSSIN, Religious orders, col 715b 718b
- 144) P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 56 J N FARQUHAR, Outline, blz 29 40 81 J GONDA, Religionen, I, blz 287 vv K I KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 187 M WEBER, Aufsätze, II, blz 151 330 W RUBEN, Pañcatantra, blz 257 258 – Bij 144) en 83) zie 110) 112) Zie par 5 1 2 Manudharmasāstra, de sektor van de tempel
- 145) K V R AIYANGAR, Aspects, blz 141-144 M BIARDEAU, Clefs, blz 43 vv 81 vv P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 67 P DEUSSEN, Sechzig Upanishads des Veda, Darmstadt, 1963, blz 704 vv J N FARQUHAR, Outline, blz 29 47 53 54 74 76 81 G S GHURYE, Sadhus, blz 12 39 J GONDA, Change, blz 380-382 J GONDA, Religionen, I, blz 284 286 287 P V KANE, History, blz 917-929 923 926 928 M WEBER, Aufsätze, II, blz 148 151 H H WILSON, Sects, blz 108 D BERTHOLET, Monchtum, col 132 Vgl W RUBEN, Pañcatantra, blz 278-285
- 146) P V KANE, History, blz 918 vv
- 147) P V KANE, History, blz 923
- 148) J GONDA Religionen, I, blz 287
- 149) H VON GLASENAPP, Literaturen, blz 78 79 vv J GONDA, Religionen, I, blz 198 vv
- 150) Vgl M WEBER, Aufsätze, II, blz 330 331
- 151) M BIARDEAU, Clefs, blz 53 54 87 118
- 152) V S AGRAWALA, India, blz 380-385 V K R AIYANGAR, Aspects, blz 139-141 A BAREAU, Religionen, blz 21 66 R G BHANDARKAR, Vaisnavism, blz 3 AGEHANANDA BHARATI, Robe, blz 144 152 vv 284 M BIARDEAU, Clefs, blz 85 86 118 174 175 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, I, blz 55 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 67 164 190 194 A K COOMARASWAMY, Hinduism, blz 26 vv P DEUSSEN, Geschichte, II, blz 335-343 P DEUSSEN, Geschichte der Philosophie, Leipzig, 1914, vol III, blz 92-93 S DUTT, Buddha, blz 29 30 33 34 66 S DUTT, Monks, blz 35 38 41 43 45 49 52 S DUTT, Monachism, blz 28-56 95 102 J N FARQUHAR, Movements, blz 105 190 191 J N FARQUHAR, Outline, blz 29 40 41 47 52 60 81 94 vv 129 174 327 G S GHURYE, Sadhus, blz 22 40 48 70-71 J GONDA, Change, blz 277 379 382 J GONDA, Religionen, I, blz 134 284 288 J GONDA, Religionen, II, blz 98 105 108 177 228 319 J W HAUSER, Yoga, blz 91 P V KANE, History, blz 930-975 K I KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 361-374 R K MOOKERJI, Education, blz 151 P T RAJU, Wijsbegeerte, blz 229 H M SADASIVAIAH, Study, blz 79 K A N SASTRI, Development, blz 116 H D SHARMA, Contribution, blz 1-20 M M SINGH, Life, blz 108 115 123 vv 130 135 vv 137 138 M VERENO, Religionen des Ostens, Freiburg i B., 1960, blz 91 vv M WEBER, Aufsätze, II, blz 156 vv 160 331 H H WILSON, Sects, blz 103-105 W CROOKE, Sannyāsi, col 192-193 M DELAHOUTRE, Inde, col 1658 Zie 119) Zie Ad 152) 154)
- 153) AGEHANANDA BHARATI, Robe, blz 154 278 J GONDA, Religionen, I, blz 228 H D

- SHARMA, Contribution, blz 21-27 34-42 49-62 Vgl S DUTT, Buddha, blz 154 vv
- 154) M BIARDEAU, Clefs, blz 53 54 87 118 J GONDA, Religionen, I, blz 284
- 155) P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 181 P DEUSSEN, Upanishads, blz 704 vv J N FARQUHAR, Outline, blz 95 364 G S GHURYE, Sadhus, blz 27 28-34 71-73 75-77 91 J GONDA, Change, blz 380 J GONDA, Religionen, II, blz 159 207 P V KANE, History, blz 931 939 K1 KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 363 H D SHARMA, Contribution, blz 28-33 H H WILSON, Sects, blz 130 W CROOKE, Sects, col 328-331
- 156) M BIARDEAU, Clefs, blz 53 54 87 118 J GONDA, Religionen, I, blz 287 J W HAUER, Yoga, blz 91 P V KANE, History, blz 942 K1 KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 363 H D SHARMA, Contribution, blz 21-27
- 157) Zie 119) S C BANERJI, Dharmasūtras, blz 12 38 49 71 S DUTT, Buddha, blz 12 17 29 61 62 67 83 84 87 101 113 120 146 149 vgl blz 30 vv 66 S DUTT, Monks, blz 43 45-52 S DUTT, Monachism, blz 30-56 J GONDA, Change, blz 377 P V KANE, History, vol I, blz 930 H OLDENBERG, Buddha, blz 320
- 158) M BIARDEAU, Clefs, blz 34 J GONDA, Change, blz 377 K1 KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 55 vv 109 129 159-170 221-234 K1 KLOSTERMAIER, Samnyāsa, blz 227-239 C REGAMEY, Religionen, blz 183-197 M DELAHOUTRE, Inde, col 1664 1665 1666 Vgl K GOLDAMMER, Formenwelt, blz 128
- 159) P V KANE, History, blz 928 Vgl 145)
- 160) P V KANE, History, blz 953 vv K1 KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 364 Vgl J GONDA, Change, blz 315-462 J GONDA, Religionen, II, blz 37 47 124 205 228 247
- 161) Vgl 120) J GONDA, Religionen, I, blz 286 313 Vgl J WACH, Religionssoziologie, blz 60-62
- 162) J GONDA, Change, blz 262-266, 275-283 P V KANE, History, blz 933 961
- 163) Zie 123)
- 164) M BIARDEAU, Clefs, blz 55 56 212 J GONDA, Religionen, II, blz 77 B HEIMANN, Facets, blz 56 103 110 152, vgl blz 24 39 B HEIMANN, Studien, blz 16 vv 132 vv 140-144 146 M WEBER, Aufsätze, II, blz 171 182 M DELAHOUTRE, Inde, col 1681 Vgl K GOLDAMMER, Formenwelt, blz 278 283 285 286 G MENSCHING, Die Religion, blz 236-237 G MENSCHING, Toleranz, blz 26 P T RAJU, Wjsbegeerte, blz 159 E CORNELIS, Quete, blz 75 76 E CORNELIS, Verzaken, blz 144 W L KING, Sūnatā as a mastersymbol, in Numen, 17 (1970), blz 95-104
- 165) J GONDA, Change and continuity in indian religion, The Hague, 1965 M BIARDEAU, Clefs pour la pensee hindoue, Paris, 1972 B HEIMANN, Facets of indian thought, London, 1964
- 166) Zie 70) en 120) J W HAUER, Yoga, blz 20
- 167) S DUTT, Monks, blz 43 vv B HEIMANN, Facets, blz 82-88, vgl blz 130 vv P V KANE, History, blz 907 M DELAHOUTRE, Inde, col 1658 Vgl M BIARDEAU, Clefs, blz 41 K GOLDAMMER, Formenwelt, blz 126
- 168) M BIARDEAU, Clefs, blz 124 vv
- 169) A BAREAU, Religionen, blz 227 A L BASHAM, History and doctrines of the Ājīvikas, London, 1951 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 91-99 S DUTT, Buddha, blz 60 S DUTT, Monks, blz 97 S DUTT, Monachism, blz 34 113 114 144 148 (noot) J J FARQUHAR, Outline, blz 77 G S GHURYE, Sadhus, blz 36 164 176 J GONDA, Religionen, I, blz 283 286 313 M M SINGH, Life, blz 104-108 140-142 H H WILSON, Sects, blz 163-165 186 190 A F R HOERNLE, Ājīvikas, in ERE, vol I, col 258-268 L DE LA VALLEE POUSSIN, Religious orders, col 717b
- 170) R G BHANDARKAR, Vaisnavism, blz 3-4 9 29 100 H OLDENBERG, Buddha, blz 71-74 143 N SHANTA, Pelernage, blz 330 M DELAHOUTRE, Inde, col 1659
- 171) A K COOMARASWAMY, Hinduism, blz 45 vv J GONDA, Religionen, II, blz 74 75, vgl blz 58 G REGAMEY, Religionen, blz 257
- 172) A BAREAU, Religionen, blz 11-23 90-195 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 103-109 P DEUSSEN, Geschichte, III, blz 125-169 G S GHURYE, Sadhus, blz 2 3 5 13 23 37 vv J GONDA, Religionen, I, blz 242 253 286 354 H HACKMANN,

- Der Buddhismus, in C Clemen, Die Religionen der Erde, Munchen, 1966, vol 3, blz 56-58 H KERN, Geschiedenis van het Boeddhisme in Indie, Haarlem, 1882-1884, vol I, blz 12 33 237 H KERN, Geschiedenis van het Boeddhisme in Indie, vol II, blz 1 vv J M KITAWAGA, Religions Orientales, Communautés spirituelles de l'Orient, Paris, 1971, blz 137-155 G MENSCHING, Leben und Legende der Religionsstifter, Munchen, 1962, blz 167-174 R K MOOKERJI, Education, blz 374 vv 384 385 H OLDENBERG, Buddha, blz 94-192 G REGAMEY, Religionen, blz 232 L RENOU/J FILLIOZAT, L'Inde, blz 200-203 H RINGGREN, Godsdiensten, 2, blz 12-16 M M SINGH, Life, blz 9-11 89-112 J WACH, Religionssoziologie, blz 167 171 172 360-368 M WEBER, Aufsätze, II, blz 217 vv 251 vv M DELAHOUTRE, Inde, col 1672 vv 1675 G ROSENKRANZ, Buddhismus, in RGG³, vol I, col 1469-1484 Vgl S DUTT, Buddha, blz 1-56 A FOUCHER, La vie de Buddha, Paris, 1949
- 173) S DUTT, Buddha, blz 107 S DUTT, Monks, blz 21 22 35 H VON GLASENAPP, Literaturen, blz 15
- 174) J GONDA, Change, blz 299-310 H OLDENBERG, Buddha, blz 311 vv M M SINGH, Life, blz 155-156
- 175) Zie 164) M WINTERNITZ, Index, blz 396 vv
- 176) A BAREAU, Religionen, blz 43 45 52 M BIARDEAU, Clefs, blz 133 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 117 127 E CONZE, Buddhism, blz 102 P DAHLKE, Buddha, die Lehre des Erhabenen, Munchen, 1966, blz 10 S DUTT, Buddha, blz 4 12 201 204 205 209 vv 288 S DUTT, Monks, blz 21 K GOLDAMMER, Formenwelt, blz 128 J GONDA, Religionen, II, blz 217 H HACKMANN, Buddhismus, blz 78 C HUMPHREYS, Buddhism, blz 49 126 159 G MENSCHING, Leben, blz 218 301 C REGAMEY, Buddhismus, vol III, blz 253 266 267 286 287 H RINGGREN, Godsdiensten, 2, blz 14 24 W RUBEN, Pañcatantra, blz 201-203 M WEBER, Aufsätze, II, blz 233 E CORNELIS, Verzaken, blz 136
- 177) A BAREAU, Recherches, blz 387 vv S DUTT, Buddha, blz 43 92 J GONDA, Change, blz 302 M MONIER WILLIAMS, Buddhism in its connexion with Brahmanism and Hinduism and in its contrast with Christianity, Varanasi, 1964², blz 18-52 H OLDENBERG, Buddha, blz 122-124 E J THOMAS, The life of Buddha as legend and history, London, 1949³, blz 22 vv 28 29 87 vv 157 235 F R HAMM, Buddhismus, blz 52 Vgl M DELAHOUTRE, Inde, col 1677 vv
- 178) A BAREAU, Religionen, blz 34 M BIARDEAU, Clefs, blz 226 B HEIMANN, Facets, blz 23 37 40 105 vv 147 K KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 96 L RENOU/J FILLIOZAT, L'Inde, blz 340 341 H RINGGREN, Godsdiensten, 2, blz 17 E J THOMAS, Life, blz 173 vv
- 179) F R HAMM, Buddhismus, blz 44 Vgl S DUTT, Monachism, blz 53 J W HAUSER, Yoga, blz 46 M DELAHOUTRE, Inde, col 1659
- 180) Vgl 170) A BAREAU, Religionen, blz 34 Wm Th DE BARY, Sources, blz 35-41 S DUTT, Buddha, blz 37 S DUTT, Monks, blz 116 M EDWARDES, Everyday life in early India, London, 1969, blz 9 vv 26 vv H RINGGREN, Godsdiensten, 2, blz 17 E J THOMAS, Life, blz 125 vv 173 vv
- 181) S DUTT, Buddha, blz 162-178 S DUTT, Monks, blz 26 27 179-194 A FOUCHER, Vie, blz 241 315-323 J GONDA, Religionen, I, blz 318 H HACKMANN, Buddhismus, blz 73 H KERN, Manual of indian Buddhism, Strassburg, 1896, blz 88-101 W KIRFEL, Symbolik des Buddhismus, Stuttgart, 1959, blz 16 vv G MENSCHING, Leben, blz 301 G ROSENKRANZ, Buddhismus, col 1482
- 182) A BAREAU, Religionen, blz 55 S DUTT, Buddha, blz 93 206-209 233 S DUTT, Monks, blz 25 26 163 164 J GONDA, Change, blz 385 G MENSCHING, Soziologie, blz 150 A S GEDEN, Monasticism, col 797-801 F R HAMM, Buddhismus, blz 53 G ROSENKRANZ, Buddhismus, col 1482
- 183) Zie 181) S DUTT, Buddha, blz 13 14 167 vv 180 181
- 184) A BAREAU, Religionen, blz 28 A BAREAU, Recherches, blz 383 395 P D CHANTEPIE

- DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 231 241 252 357 403 E CONZE, Buddhism, blz 28 vv 54 vv 122 201 S DUTT, Buddha, blz 59 60 91 93 96 99 104 S DUTT, Monks, blz 74-85 88 S DUTT, Monachism, blz 11-29 66 76 115 116 159 J N FARQUHAR, Outline, blz 66-69 G MENSCHING, Soziologie, blz 124 129 H OLDENBERG, Buddha, blz 79 80 170 176 178 180 307 vv 311 vv M M SINGH, Life, blz 149-192 Vgl 208)
- 185) A BAREAU, Religionen, blz 20 21 vv 74 78 192 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 119 S DUTT, Monks, blz 102 109 171 172 S DUTT, Buddha, blz 100-106 J N FARQUHAR, Outline, blz 67 C REGAMEY, Buddhismus, blz 239 H RINGGREN, Godsdiensten, 2, blz 28 vv
- 186) A BAREAU, Religionen, blz 16 S DUTT, Buddha, blz 60 102-104 123-126 131-139 S DUTT, Monks, blz 172 178 S DUTT, Monachism, blz 95 96 109-111 J GONDA, Religionen, II, blz 286 Zie 161) 208) 209) 251) 255)
- 187) A BAREAU, Religionen, blz 69 75 119 121 127 184 193-195 S DUTT, Buddha, blz 125 126 130 vv S DUTT, Monks, blz 176 vv S DUTT, Monachism, blz 7 9 108-110 M WEBER, Aufsätze, II, blz 268 vv Zie A BAREAU, Religionen, passim S DUTT, Buddha, blz 241 vv S DUTT, Monks, blz 169 176 vv J GONDA, Change, blz 452 454 Zie A BAREAU, Religionen, blz 21 70-76 94-108 127 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 119 vv 122 J N FARQUHAR, Outline, blz 104 J WACH, Religionssoziologie, blz 147 409
- 188) A BAREAU, Religionen, passim P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, I, blz 237 239 vv 361 380 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 91 109 114 127 174 S DUTT, Buddha, blz 143-147 J N FARQUHAR, Outline, blz 105 113 H KERN, Manual, blz 61-62 M MONIER WILLIAMS, Buddhism, blz 123-146 M WEBER, Aufsätze, II, blz 232 268 H H WILSON, Sects, blz 161 163 177 191
- 189) A BAREAU, Religionen, blz 51 53 107 108 121 193 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 106 123-129 E CONZE, Buddhism, blz 35 54 70 120 125 vv 130 150 S DUTT, Monks, blz 169 J N FARQUHAR, Outline, blz 105 112-114 210 H KERN, Manual, blz 65 68 G MENSCHING, Soziologie, blz 137 M DELAHOUTRE, Inde, col 1679
- 190) A BAREAU, Religionen, blz 120 vv S DUTT, Buddha, blz 206, H RINGGREN, Godsdiensten, 2, blz 33
- 191) G MENSCHING, Soziologie, blz 138 139 P T RAJU, Wijsbegeerte, blz 420 M M SINGH, Life, blz 183-184 M WEBER, Aufsätze, II, blz 229 230 E CORNELIS, Phenomene, blz 16 E CORNELIS, Quête, blz 73 74
- 192) A BAREAU, Religionen, blz 172 Vgl S DUTT, Buddha, blz 160 J GONDA, Change, blz 126 G MENSCHING, Religionen, blz 5 G MENSCHING, Soziologie, blz 125 vv
- 193) A BAREAU, Religionen, blz 55 H OLDENBERG, Buddha, blz 348
- 194) H HACKMANN, Buddhismus, blz 66 67 H OLDENBERG, Buddha, blz 270 C REGAMEY, Buddhismus, blz 259 H RINGGREN, Godsdiensten, 2, blz 24
- 195) P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 118 H OLDENBERG, Buddha, blz 207 450 H RINGGREN, Godsdiensten, 2, blz 22
- 196) Zie 172) A BAREAU, Religionen, blz 11-13 H OLDENBERG, Buddha, blz 94-193 M WEBER, Aufsätze, II, blz 246
- 197) M EDWARDES, Everyday, blz 9 vv 26 vv H GOETZ, India, vijfduizend jaar kunst in India, Amsterdam, 1964, blz 15 36 P MASSON OURSEL, Religions, blz 117 118 122 H OLDENBERG, Buddha, blz 67 vv L RENOU/J FILLIOZAT, L'Inde, blz 217 C REGAMEY, Buddhismus, blz 250 vv W RUBEN, Pañcatantra, blz 191-195 264-265 E CORNELIS, Phenomene, blz 15-16 20 22 E CORNELIS, Verzaken, blz 143 Vgl 133)
- 198) A BAREAU, Religionen, blz 56 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 100 156 S DUTT, Monks, blz 47 50 235 309
- 199) A BAREAU, Religionen, blz 188 S DUTT, Monks, blz 31 G MENSCHING, Religion, blz 47-50
- 200) A BAREAU, Religionen, passim P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz

115. E. CONZE, Buddhism, blz. 53. 68. P. DEUSSEN, Geschichte, II, blz. 170-176. S. DUTT, Buddha, blz. 34. 60-65. S. DUTT, Monks, blz. 27. 35-45. 50. 53. 57. 66-92. S. DUTT, Monachism, blz. 9. 12. 34. 61. 64-67. 70. 87. 90-112. 113-115. 144. 146. H. KERN, Manual, blz. 73-88. G. MENSCHING, Soziologie, blz. 120. M. MONIER WILLIAMS, Buddhism, blz. 71-79. H. RINGGREN, Godsdiensten, 1, blz. 176. J. WACH, Religionssoziologie, blz. 155-160. M. DELAHOUTRE, Inde, col. 1667. G. ROSENKRANZ, Buddhismus, col. 1480. 1481.
- 201) A. BAREAU, Religionen, blz. 57-65. 75. 76. 109-116. 127. 189-191. J.N. BHATTACHARYA, Castes, blz. 435 vv. P.D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz. 116 vv. S. DUTT, Buddha, blz. 70-85. 109-115. 147-149. S. DUTT, Monks, blz. 27. 58-61. S. DUTT, Monachism, blz. 94-106. G.S. GHURYE, Sadhus, blz. 5. 38. M.M. SINGH, Life, blz. 182-192. E.J. THOMAS, Life, blz. 107. A.S. GEDEN, Monasticism, col. 797. F.R. HAMM, Buddhismus, blz. 44.
- 202) J. GONDA, Change, blz. 232. 241. 249. 384. 385. H. OLDENBERG, Buddha, blz. 311. 312. 319. M.M. SINGH, Life, blz. 154-160. 163. S. DUTT, Buddha, blz. 114. S. DUTT, Monachism, blz. 54. G. MENSCHING, Soziologie, blz. 119. Vgl.: 198).
- 203) S.C. BANERJI, Dharmasūtras, blz. 196. A. BAREAU, Religionen, blz. 30-32. 54-68. P.D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz. 67. 115 vv. 274. S. DUTT, Buddha, blz. 30. 61. 62. 66-73. 79-81. S. DUTT, Monks, blz. 54-57. 71-76. J.N. FARQUHAR, Outline, blz. 52. G.S. GHURYE, Sadhus, blz. 37. 40. 46. 94. 120. J. GONDA, Change, blz. 301. 317. 350. 386-390. J. GONDA, Religionen, I, blz. 284. H. HACKMANN, Buddhismus, blz. 66. K. KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz. 454. J. WACH, Religionssoziologie, blz. 159. D. BERTHOLET, Mönchtum, col. 132b. E. CORNÉLIS, Verzaken, blz. 144. A.S. GEDEN, Monasticism, col. 803b.
- 204) S. DUTT, Buddha, blz. 71-84. (74.75.) 110. 114. 115. S. DUTT, MONKS, blz. 26. 66-74. 75. 87. S. DUTT, Monachism, blz. 61-80. 81-89. 108. 109. 156-158. G. MENSCHING, Soziologie, blz. 126. 128. 130. H. OLDENBERG, Buddha, blz. 337-340. E. CORNÉLIS, Phénomène, blz. 14.
- 205) Vgl.: 158). A. ANWANDER, Religionen, blz. 187. 209 vv. P.D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz. 81 vv. 147. E. CONZE, Buddhism, blz. 161 vv. A.K. COOMARASWAMY, Hinduism, blz. 26 vv. S. DUTT, Buddha, blz. 36-38. M. ELIADE, Patañjali, blz. 110 vv. J.N. FARQUHAR, Outline, blz. 59. 60. 132. J. GONDA, Religionen, II, blz. 215. 247. 285 vv. M. WEBER, Aufsätze, II, blz. 168. 170. 196. 199.
- 206) Zie: 202). A. BAREAU, Recherches, blz. 285. G. MENSCHING, Soziologie, blz. 126. H. OLDENBERG, Buddha, blz. 113 vv. J. WACH, Religionssoziologie, blz. 159-160. Vgl.: A. BAREAU, Religionen, blz. 51. S. DUTT, Buddha, blz. 21. 22. 103. 104.
- 207) A. BAREAU, Religionen, blz. 63. S. DUTT, Buddha, blz. 4. H. OLDENBERG, Buddha, blz. 323. M. WEBER, Aufsätze, II, blz. 255.
- 208) H. BECHERT, Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus, Frankfurt a.M., 1966, blz. 3-15. S. DUTT, Buddha, blz. 13. 60. 62. 63. 69. 99. 111. 120. 124. S. DUTT, Monks, blz. 75. 80. 85. 87. 88. 109 vv. 177. S. DUTT, Monachism, blz. 121. 140. 141. 144. 146-161. H. GOETZ, India, blz. 15. 36. J. HASENFUSS, Strukturelemente, blz. 20. P. MASSON OURSEL, Religions, blz. 117. 118. 122. G. MENSCHING, Soziologie, blz. 119. G. ROSENKRANZ, Buddhismus, col. 1469-1470. Vgl.: A. BAREAU, Religionen, blz. 15. 71. H. RINGGREN, Godsdiensten, 2, blz. 31. K. GOLDAMMER, Formenwelt, blz. 194. H. OLDENBERG, Buddha, blz. 147.
- 209) S. DUTT, Monks, blz. 80. Vgl.: S. DUTT, Monachism, blz. 92 vv. 108. 146. 152. 159. 162. S. DUTT, Buddha, blz. 34 vv. 68-71. 97. 121. L. RENOU/J. FILLIOZAT, L'Inde, blz. 200.
- 210) A. BAREAU, Religionen, blz. 12. H. RINGGREN, Godsdiensten, 2, blz. 16. J.W. SPELLMANN, Political Theory of ancient India, Oxford, 1964, blz. 174-175. H. ZIMMER, Philosophie, blz. 124 vv.
- 211) Zie: 185).
- 212) A. BAREAU, Religionen, blz. 109-119. M. EDWARDES, Everyday, blz. 128. M. MONIER WILLIAMS, Buddhism, blz. 426 vv.

- 213) S DUTT, Monks, blz 24-32 196-198 315-327 Vgl blz 331-340
- 214) S DUTT, Monks, blz 29 31-32 A BAREAU, Religionen, blz 110
- 215) A BAREAU, Recherches, blz 74 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 148 S DUTT, Monks, blz 43 H HACKMANN, Buddhismus, blz 65 G MENSCHING, Religion, blz 126 H OLDENBERG, Buddha blz 61 vv 115 286 vv M WEBER, Aufsätze, II, blz 224 E CORNELIS, Quete, blz 77
- 216) A BAREAU, Religionen, blz 170
- 217) A BAREAU, Religionen, blz 115
- 218) M BIARDEAU, Clefs, blz 38 M WEBER, Aufsätze, II, blz 180
- 219) J GONDA, Change, blz 7-37
- 220) A BAREAU, Religionen, blz 219 H VON GLASENAPP, Jainismus, blz 77
- 221) A BAREAU, Religionen, blz 219 223 237 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 90 J N FARQUHAR, Outline, blz 73 279 C REGAMEY, Religionen, blz 210 N SHANTA, Pèlerinage, blz 328 329
- 222) J N FARQUHAR, Outline, blz 73-76 H VON GLASENAPP, Literaturen, blz 141-143 W KIRFEL, Symbolik des Hinduismus und Jnismus, Stuttgart, 1959, blz 119-125 N SHANTA, Pèlerinage, blz 329 330 H H WILSON, Sects, blz 154-191
- 223) P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 90 S B DEO, History, blz 359 vv H VON GLASENAPP, Jainismus, blz 33-80 *Digambara* A BAREAU, Religionen, blz 223 vv P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 92 96 98 vv J N FARQUHAR, Movements, blz 325-340 404 J N FARQUHAR, Outline, blz 75 119 162 259 G S GHURYE, Sadhus, blz 36 76 77 94 M WEBER, Aufsätze, II, blz 208 H VON GLASENAPP, Jainismus, blz 38 vv S B DEO, History, blz 462 vv *Svetambara* P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 92 98 vv J N FARQUHAR, Outline blz 75 76 119 vv 162 163 vv G S GHURYE, Sadhus, blz 36 M WEBER, Aufsätze, II, blz 208 *Sthanakvasin* A BAREAU, Religionen, blz 227 235 J N FARQUHAR, Movements, blz 104 326 332 J N FARQUHAR, Outline, blz 359 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 100
- 224) A BAREAU, Religionen, blz 227
- 225) A BAREAU, Religionen, blz 217 240 J N BHATTACHARYA, Castes, blz 548-556 J CAMPBELL, Masks, blz 218 vv 243 S B DEO, History, blz 1-56 G S GHURYE, Sadhus, blz 28 35 36 H VON GLASENAPP, Jainismus, blz 6 73 A GUERINOT, La religion djaina, Paris, 1926, blz 17 vv P MASSON OURSEL, Religions, blz 132 vv G MENSCHING, Soziologie, blz 150 153 L RENOUD/J FILLIOZAT, L'Inde, blz 200-203 W SCHUBRING, The doctrine of the Jamas, Delhi, 1962, blz 18-72 W SCHUBRING, Die Jainas, Tübingen, 1927, blz 2-18 M M SINGH, Life, blz 99-104 S STEVENSON, Heart, blz 7-21 M DELAHOUTRE, Inde, col 1683 vv
- 226) Zie 195) H VON GLASENAPP, Literaturen, blz 142 H GOETZ, India, blz 15 S STEVENSON, Heart, blz 8 M WEBER, Aufsätze, II, blz 203 204
- 227) A BAREAU, Religionen, blz 234 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 90 H VON GLASENAPP, Jainismus, blz 10-31 259-310 W KIRFEL, Symbolik, blz 140-147 M WEBER, Aufsätze, II, blz 204 H JACOBI, Jainism, in ERE, vol VII, col 466b Zie 225)
- 228) P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, I blz 92 H VON GLASENAPP, Literaturen blz 146 J JACOBI, Jainism, col 467b
- 229) H VON GLASENAPP, Jainismus, blz 301-310 H VON GLASENAPP, Literaturen, blz 33 C REGAMEY, Religionen, blz 218
- 230) S DUTT, Monks, blz 86 J WACH, Religionssoziologie, blz 124 152 159
- 231) A BAREAU, Religionen, blz 224 vv P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 92 H VON GLASENAPP, Jainismus, blz 81 105 H VON GLASENAPP, Literaturen, blz 144-150 C REGAMEY, Religionen, blz 213-214 M DELAHOUTRE, Inde, col 1683 vv H JACOBI, Jainism, col 467
- 232) A BAREAU, Religionen, blz 232 233 H VON GLASENAPP, Jainismus, blz 214-244 W

- KIRFEL, Symbolik, blz 126-149 N SHANTA, Pelernage, blz 330-333
- 233) A BAREAU, Religionen, blz 230 H VON GLASENAPP, Jainismus, blz 146 vv H RING GREN, Godsdiensten, I, blz 203 H JACOBI, Jainism, col 463a
- 234) H VON GLASENAPP, Jainismus, blz 243
- 235) A BAREAU, Religionen, blz 229 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 93 A GUERINOT, Religion, blz 227 H JACOBI, Jainism, col 465b 468b
- 236) Zie 170)
- 237) Zie 167)
- 238) A BAREAU, Religionen, blz 236 H VON GLASENAPP, Jainismus, blz 358 359 G MENSCHING, Soziologie, blz 152 H RINGGREN, Godsdiensten, I, blz 203 S STEVENSON, Heart, blz 250-267 279 288 M WEBER, Aufsätze, II, blz 216
- 239) A BAREAU, Religionen, blz 237 H VON GLASENAPP, Jainismus, blz 335 H JACOBI, Jainism, col 473a
- 240) S B DEO, History, blz 511
- 241) A BAREAU, Religionen, blz 234 vv S DUTT, Monks, blz 438 H VON GLASENAPP, Jainismus, blz 314-325 H JACOBI, Jainism, col 470b F R HAMM, Buddhismus, blz 43 45
- 242) A BAREAU, Religionen, blz 226 H VON GLASENAPP, Jainismus, blz 204 205 336 345 H JACOBI, Jaina-Sūtras, Oxford, 1884, blz 24 vv G MENSCHING, Soziologie, blz 119 H OLDENBERG, Buddha, blz 395 N SHANTA, Pelernage, blz 333 S STEVENSON, Heart, blz 205-224 M WEBER, Aufsätze, II, blz 208 209 H JACOBI, Jainism, col 470b
- 243) A BAREAU, Religionen, blz 223 H VON GLASENAPP, Jainismus, blz 204 205 336-345 N SHANTA, Pelernage, blz 332 333 Vgl M WEBER, Aufsätze, II, blz 202-218
- 244) A BAREAU, Religionen, blz 228 J WACH, Religionssoziologie, blz 293 M WEBER, Aufsätze, II, blz 212 213 H JACOBI, Jainism, col 473a
- 245) A BAREAU, Religionen, blz 235 H VON GLASENAPP, Jainismus, blz 396 H JACOBI, Jainism, col 472b F R HAMM, Buddhismus, blz 44
- 246) S DUTT, Monks, blz 68 74 H VON GLASENAPP, Jainismus, blz 379 vv
- 247) Zie 87) S B DEO, History, blz 572 H VON GLASENAPP, Jainismus, blz 202 209 324 374 443 456 P V KANE, History, vol II, blz 927 vv G MENSCHING, Soziologie, blz 153 S STEVENSON, Heart, blz 7-21 M M SINGH, Life, blz 143 145 M WEBER, Aufsätze, II, blz 210 211 217 219 R WILLIAMS, Jaina yoga, London, 1963, blz 34-37 64 66 M DELAHOUTRE, Inde, col 1685 1686 F R HAMM, Buddhismus, blz 50-51
- 248) Vgl 93) A BAREAU, Religionen, blz 238 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 99 H VON GLASENAPP, Jainismus, blz 33 118 142 251 M WEBER, Aufsätze, II, blz 238 M DELAHOUTRE, Inde, col 1687 H JACOBI, Jainism, col 466b
- 249) Zie 243) P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 95 vv C REGAMEY, Religionen, blz 219. 220 M WEBER, Aufsätze, blz 206 207 H JACOBI, Jainism, col 470b-472b
- 250) A BAREAU, Religionen, blz 234 235 S B DEO, History, blz 144-152 212 vv 221-234 361 364 513-518 545-558 577 578 S DUTT, Monks, blz 42 50 54 72 116 H VON GLASENAPP, Jainismus, blz 336-345 H OLDENBERG, Buddha, blz 397 M WEBER, Aufsätze, II, blz 209 210 316 H JACOBI, Jainism, col 473a Vgl S DUTT, Monachism, blz 12
- 251) A BAREAU, Religionen, blz 234 S B DEO, History, blz 232 353 453 499
- 252) S B DEO, History, blz 139-152 214-234 S DUTT, Monachism, blz 12 113 114
- 253) J WACH, Religionssoziologie, blz 360 M WEBER, Aufsätze, II, blz 203 209 210 316
- 254) H VON GLASENAPP, Jainismus, blz 351 S B DEO, History, blz 331-232 331 337 372 Vgl S DUTT, Buddha, blz 60 S DUTT, Monks, blz 50 85 86 S DUTT, Monachism, blz 12 115
- 255) S B DEO, History, blz 139-152 214-234 H VON GLASENAPP, Jainismus, blz 340 vgl blz 69-72
- 256) A BAREAU, Religionen, blz 325 S B DEO, History, blz 157-160 252-257 S DUTT, Buddha, blz 67 H VON GLASENAPP, Jainismus, blz 337 338 H JACOBI, Jainism, col 472b N SHANTA, Pelernage, blz 334-338

- 257) A BAREAU, Religionen, blz 234-235 S B DEO, History, blz 200 564-566 Vgl H VON GLASENAPP, Jainismus, blz 336-345 419 427 H JACOBI, Jainism, col 472b
- 258) S DUTT, Monachism, blz 83 H VON GLASENAPP, Jainismus, blz 419-427
- 259) S DUTT, Buddha, blz 67 H VON GLASENAPP, Jainismus, blz 436-440
- 260) H VON GLASENAPP, Jainismus, blz 209 366 372-374 376-381 H GOETZ, India, blz 133 W SCHUBRING, Doctrine, blz 247-290 M M SINGH, Life, blz 143 145 S STEVENSON, Heart, blz 7-21 M WEBER, Aufsätze, II, blz 210 217 218 M DELAHOUTRE, Inde, col 1685 1686 F R HAMM, Buddhismus, blz 50-51
- 261) A BAREAU, Religionen, blz 236 vv N SHANTA, Pelernage, blz 333 Zie 87) Ad 87)
- 262) S B DEO, History, blz 56 N SHANTA, Pelernage, blz 338 M WEBER, Aufsätze, blz 205-207
- 263) K1 KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 375 vv
- 264) P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 148 J N FARQUHAR, Outline, blz 174 vv H VON GLASENAPP, Literaturen, blz 21 224 J GONDA, Religionen, II, blz 80 82-87 K1 KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 46 L RENO/J FILLIOZAT, L'Inde, blz 604-605 H RINGGREN, Godsdiensten, I, blz 208 209 H M SADASIVAIAH, Study, blz 85 86 K R VENTAKARAM, Samkara and his Sarada Pitha in Sringeri, Calcutta, z j , blz 1-4 M WEBER, Aufsätze, II, blz 327-330 351 V S GHATE, Sankarāchārya, in ERE, vol XI, col 185-189 A ZIESSENIS, Sankara, in RGG², vol V, col 112-114 Vgl E CORNELIS, Oorsprong, blz 9 10
- 265) G S GHURYE, Sadhus, blz 48 J GONDA, Religionen, II, blz 84-90 H OLDENBERG, Buddha, blz 412 M DELAHOUTRE, Inde, col 1667 O LACOMBE, Direction, col 1210-1213
- 266) M BIARDEAU, Clefs, blz 120 K R VENKATARAM, Samkara, blz 4 5 A ZIESSENIS, Sankara, col 114
- 267) M BIARDEAU, Clefs, blz 24 vv 103 B HEIMANN, Facets, blz 23 105 vv V S GHATE, Sankarāchārya, col 187b 189a
- 268) J N FARQUHAR, Outline, blz 174 G S GHURYE, Sadhus, blz 82 vv J GONDA, Religionen, II, blz 83
- 269) M BIARDEAU, Clefs, blz 131 J GONDA, Religionen, I, blz 205 J GONDA, Religionen, II, blz 84 vv R C ZAEHNER, Hinduismus, blz 80
- 270) M BIARDEAU, Clefs, blz 38 92 93 M DELAHOUTRE, Inde, col 1667
- 271) M BIARDEAU, Clefs, blz 38 vv 129 vv 137 vv 156 204 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 148 J GONDA, Religionen, II, blz 84 vv 94-96 O STRAUSS, Die indischen Religionen, in C Clemen, Die Religionen der Erde, vol 1, blz 136 M WEBER, Aufsätze, II, blz 181 vv M DELAHOUTRE, Inde, col 1666-1667 V S GHATE, Śankarāchārya, col 187b 189a. Vgl J W HAUSER, Yoga, blz 33
- 272) Vgl O LACOMBE, Direction, col 1210-1214
- 273) J N FARQUHAR, Movements, blz 305-308 J N FARQUHAR, Outline, blz 141 175 179 180 293-296 J GONDA, Religionen, I, blz 222 332 J GONDA, Religionen, II, blz 93 C REGAMEY, Religionen, blz 190 L RENO/J FILLIOZAT, L'Inde, blz 623 O STRAUSS, Religionen, I, blz 152 M WEBER, Aufsätze, II, blz 328 329 332 H H WILSON, Sects, blz 110(n 101)
- 274) P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 172-181 J GONDA, Religionen, II, blz 188-252 (195-196) C REGAMEY, Religionen, blz 190-194 M WEBER, Aufsätze, blz 331 vv W CROOKE, Sects, col 330 H LOSCH, Hinduismus, in RGG³, vol III, col 347 vv
- 275) G S GHURYE, Sadhus, blz 70 J GONDA, Religionen, I, blz 255 260 J GONDA, Religionen, II, blz 211 235 236 G MENSCHING, Religion, blz 110 166 C REGAMEY, Religionen, blz 190, R C ZAEHNER, Hinduismus, blz 39 40 88-99
- 276) Zie 271) en 274) M BIARDEAU, Clefs, blz 204 J GONDA, Religionen, II, blz 201 vv H M SADASIVAIAH, Study, blz 85 86
- 277) M BIARDEAU, Clefs, blz 103-105 K1 KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 365 366 M WEBER, Aufsätze, blz 328 vv

- 278) G S GHURYE, Sadhus, blz 39 X IRUDAYARAJ, Guru, blz 140a M WEBER, Aufsätze, II, blz 330 vv 351
- 279) M BIARDEAU, Clefs, blz 85
- 280) J GONDA, Religionen, II, blz 290 P V KANE, History, blz 965 966 M WEBER, Aufsätze, II, blz 129(noot) 329
- 281) M BIARDEAU, Clefs, blz 129 171 172
- 282) G S GHURYE, Sadhus, blz 90 91 K I KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 365 366 A S GEDEN, Ascetism, col 93
- 283) J N FARQUHAR, Outline, blz 174 G S GHURYE, Sadhus, blz 50 61 82 vv 86 87 127 128 J GONDA, Religionen, II, blz 22 49 83 P V KANE, History, blz 907 948 K I KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 366 367 H M SADASIWAIAH, Study, blz 85 K R VENKATARAM, Samkara, blz 3 28 29 M WEBER, Aufsätze, II, blz 108 160
- 284) AGEHANANDA BHARATI, Robe, blz 167 G S GHURYE, Sadhus, blz 78 vv M WEBER, Aufsätze, II, blz 329
- 285) G S GHURYE, Sadhus, blz 96 J GONDA, Religionen, II, blz 22 vv R K MOOKERJI, Education, blz 535-557
- 286) AGEHANANDA BHARATI, Robe, blz 154 156 G S GHURYE, Sadhus, blz 85 86 K I KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 366
- 287) J N BHATTACHARYA, Castes, blz 366 375-389 G S GHURYE, Sadhus, blz 70 71 73 76 82-90 109 J GONDA, Religionen, II, blz 22 83 286 K I KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 365-367 L RENO/J FILLIOZAT, L'Inde, blz 602-604 M WEBER, Aufsätze, blz 327-331 W CROOKE, Sects, col 330 A S GEDEN, Ascetism, col 93
- 288) AGEHANANDA BHARATI, Robe, blz 176 177 229 J N FARQUHAR, Outline, blz 342 G S GHURYE, Sadhus, blz 92 98 113 K I KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 367 371 M WEBER, Aufsätze, II, blz 345 346 H H WILSON, Sects, blz 57 58 105 106 134 135 154 Vgl W CROOKE, Agori, in ERE, vol I, col 210-213
- 289) AGEHANANDA BHARATI, Robe, blz 152-173 G S GHURYE, Sadhus, blz 72 91 vv M WEBER, Aufsätze, II, blz 329 vv W CROOKE, Sects, col 330 A S GEDEN, Ascetism, col 93
- 290) Vgl M BIARDEAU, Clefs, blz 37-40 85 86 103 104 120 129-137
- 291) J N BHATTACHARYA, Castes, blz 440-442 R G BHANDARKAR, Vaisnavism, blz 57-72 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 160-161 J N FARQUHAR, Movements, blz 291-293 443 J N FARQUHAR, Outline, blz 235 237 302-304 G S GHURYE, Sadhus, blz 55 56 82 83 157-159 J GONDA, Religionen, II, blz 143-150 178 vv K I KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 46 285 295 298 371 C REGAMEY, Religionen, blz 187 L RENO/J FILLIOZAT, L'Inde, blz 642 M WEBER, Aufsätze, II, blz 349 350 H RINGGREN, Godsdiensten, I, blz 210 H H WILSON, Sects, blz 6 10 11 80-86 111 114 139 140 W CROOKE, Religious sects, col 330 H LOSCH, Hinduismus, col 346-347
- 292) J WACH, Religionssoziologie, blz 143-147
- 293) R G BHANDARKAR, Vaisnavism, blz 82-86 J GONDA, Change, blz 310 A K MAJUMDAR, Caitanya, his life and doctrine, Bombay, 1969, blz 155
- 294) J GONDA, Change, blz 391 K I KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 120 364 370 K I KLOSTERMAIER, Samnyāsa, blz 228 229 235 H R RINGGREN, Godsdiensten, I, blz 227 228 G A GRIERSON, Bhaktimarga, col 544b *Brahmāsampradaya* P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 160 J N FARQUHAR, Outline, blz 327 G S GHURYE, Sadhus, blz 82 157 vv H H WILSON, Sects, blz 80 vv *Rudrasampradaya* P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 167 G S GHURYE, Sadhus, blz 156 M WEBER, Aufsätze, II, blz 346 H H WILSON, Sects, blz 68 vv *Sanakadisampradaya* P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 167 G S GHURYE, Sadhus, blz 58 60 153-155 H H WILSON, Sects, blz 86 vv *Srisampradāya* P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 156 J N FARQUHAR, Outline, blz 319 320 G S GHURYE, Sadhus, blz 151 vv J GONDA, Religionen, II, blz 72 139 142 J WACH, Religionssoziologie, blz 213 H H WILSON, Sects, blz 15-17

- 295) P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 154-161 G S GHURYE, Sadhus, blz 47 54 vv 65 vv 150-176 J GONDA, Religionen, II, blz 58 115-187 M WEBER, Aufsätze, II, blz 336-349 W CROOKE, Hinduism, col 702b-705a W CROOKE, Religious sects, col 329b-330a M DELAHOUTRE, Inde, col 1659 A S GEDEN, God (hindu) in ERE, vol VI, col 286b-287a L DE LA VALLÉE POUSSIN, Religious orders, col 718a
- 296) M BIARDEAU, Clefs, blz 39 vv 129-173 153 159 J GONDA, Religionen, II, blz 196 B HEIMANN, Facets, blz 86-88 126-129 KI KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 97 vv G MENSCHING, Toleranz, blz 80 R PANNIKAR, Gotter, blz 57 66 S SIAUVE, Les hierarchies spirituelles, Pondicherry, 1971, blz 3-6 12 16 18 19 31 33 65 71 P HACKER, Magie, blz 229-233
- 297) P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 160 161 J GONDA, Religionen, II, blz 119 vv 144-146 C REGAMEY, Religionen, blz 187 H RINGGREN, Godsdiensten, I, blz 210 R C ZAEHNER, Hinduismus, blz 107 G A GRIERSON, Mādhvas, Madhvāchāris, in ERE, vol VII, col 232-234
- 298) M BIARDEAU, Clefs, blz 124-136 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 64 76 140 148 152 153-159 163-166 167 J N FARQUHAR, Outline, blz 59 88, vgl blz 220-283 359 (220 229 230 232 264 269) H GOETZ, India, blz 15 J GONDA, Religionen, I, blz 205 215 244 246 249 vv 269-272 337 353 J GONDA, Religionen, II, blz 72 vv 119 vv 130 vv 140 vv 148 vv 154-156 168 171 177 181 vv 198 vv B HEIMANN, Facets, blz 86 vv 132 KI KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 195-220 L RENOU/J FIL-LIOZAT, L'Inde, blz 661-665 M WEBER, Aufsätze, II, blz 349 vv H H WILSON, Sects, blz 91-93 149 158 177 P HACKER, Schopenhauer, blz 379 vv W CROOKE, Hinduism, col 699a W CROOKE, Religious sects, col 329b-331a M DELAHOUTRE, Inde, col 1668 1669 G A GRIERSON, Bhaktimārga, col 544-550 Vgl S DUTT, Monks, blz 116 170 176 178 194
- 299) P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 142-159 165 S DUTT, Buddha, blz 198 233 236 S DUTT, Monks, blz 179 vv J GONDA, Religionen, II, blz 147-150 299 KI KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 202 220 W CROOKE, Religious sects, col 232 M DELAHOUTRE, Inde, col 1668 1669
- 300) J GONDA, Change, blz 36 vv 277 vv J GONDA, Religionen, II, blz 148, vgl 123 124 X IRUDAYARAJ, Guru, blz 56-65 KI KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 214 S SIAUVE, Hierarchies, blz 17 18 27 32 33 71 M WEBER, Aufsätze, II, blz 349-355, vgl blz 342-345 H H WILSON, Sects, blz 80-86
- 301) J N FARQUHAR, Movements, blz 443 G S GHURYE, Sadhus, blz 150 vv 157 J GONDA, Religionen, II, blz 21 26 P V KANE, History, blz 949, vgl blz 909 vv KI KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 55 G A GRIERSON, Mādhvas, col 234
- 302) R G BHANDARKAR, Vaisnavism, blz 131-140 N BHATTACHARVA, Castes, blz 395-398 M BIARDEAU, Clefs, blz 153 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 178 J N FARQUHAR, Movements, blz 301-303 J N FARQUHAR, Outline, blz 259-265 St FUCHS, Rebellious prophets, London, 1965, blz 42 vv G S GHUREY, Sadhus, blz 210 H VON GLASENAPP, Literaturen, blz 417 vv J GONDA, Religionen, I, blz 346 J GONDA, Religionen, II, blz 102 193 243-252 S C NANDIMATH, A handbook of virasavism, Dharwar, 1941, blz 50 vv C REGAMEY, Religionen, blz 193 vv L RENOU/J FILLIOZAT, L'Inde, blz 638-639 H M SADASIVAIAH, Study, blz 1 17-19 174-177 N C SARGANT, The Lingayats, the virasaiva religion, Bangalore, 1963, blz 1-29 K A N SASTRI, Development, blz 63 vv O STRAUSS, Religionen, blz 146 vv J WACH, Religionssoziologie, blz 146 M WEBER, Aufsätze, II, blz 334-335 H H WILSON, Sects, blz 122-130 R C ZAEHNER, Hinduismus, blz 143 W CROOKE, Hinduism, col 702b R E ENTHOVEN, Lingayats, in ERE, vol VIII, col 69 74b 75 A S GEDEN, Ascetism, col 93a L DE LA VALLÉE POUSSIN, Religious orders, col 714b
- 303) J N FARQUHAR, Outline, blz 259 260 H VON GLASENAPP, Literaturen, blz 417 vv J GONDA, Religionen, II, blz 243 244 R E ENTHOVEN, Lingayats, col 69
- 304) J N FARQUHAR, Outline, blz 260 J GONDA, Religionen, II, blz 246 247 249 286 H M

- SADASIVAIAH, Study, blz 27 vv 49 52 88 91 93 95 H H WILSON, Sects, blz 8 16 122-130 R E ENTHOVEN, Lingayats, col 70a.
- 305) J N FARQUHAR, Movements, blz 301-302 J N FARQUHAR, Outline, blz 260 262 386 387 J GONDA, Religionen, II, blz 243-244 H M SADASIVAIAH, Study, blz 17 21-23 H H WILSON, Sects, blz 126-129 R E ENTHOVEN, Lingayats, col 71b
- 306) P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 176 J N FARQUHAR, Outline, blz 190-197 225 259 349 384 387 H VON GLASENAPP, Literaturen, blz 137 417 vv J GONDA, Religionen, I, blz 223 J GONDA, Religionen, II, blz 10 vv 23 vv 58 vv 192 vv H H WILSON, Sects, blz 157 H M SADASIVAIAH, Study, blz 14 vv
- 307) J GONDA, Religionen, II, blz 244-249 H M SADASIVAIAH, Study, blz 5 12-15 24 30 38 Vgl O STRAUSS, Religionen, I, blz 147
- 308) P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 179 J N FARQUHAR, Outline, blz 261 J GONDA, Religionen, II, blz 250-252 C REGAMEY, Religionen, blz 193 H M SADASIVAIAH, Study, blz 32 M WEBER, Aufsätze, II, blz 334 335
- 309) M BIARDEAU, Clefs, blz 129 153 C REGAMEY, Religionen, blz 193 M WEBER, Aufsätze, II, blz 333
- 310) P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 178 J N FARQUHAR, Movements, blz 301 J N FARQUHAR, Outline, blz 261 262 J GONDA, Religionen, II, blz 246 H M SADASIVAIAH, Study, blz 23 27 58 61 97 vv 104 vv C REGAMEY, Religionen, blz 193
- 311) J N FARQUHAR, Outline, blz 261-264 J GONDA, Religionen, II, blz 246 H M SADASIVAIAH, Study, blz 25-31 44-46 48 51 54-59 61 70 103 262-264 J WACH, Religionssoziologie, blz 146 M WEBER, Aufsätze, II, blz 334-336 R E ENTHOVEN, Lingayats, col 70a 71b 72-74
- 312) J GONDA, Change, blz 280 433 S C NANDIMATH, Handbook, blz 50 vv
- 313) J N FARQUHAR, Outline, blz 260 262 G S GHURYE, Sadhus, olz 210 J GONDA, Religionen, II, blz 243 244 246 247 H M SADASIVAIAH, Study, blz 27 28 51-55 61-66 70 71 87-101 111-115 119-131 149 150 157 158 184 195 202 245 249 268 271 vv O STRAUSS, Religionen, blz 146 M WEBER, Aufsätze, II, blz 335 R E ENTHOVEN, Lingayats, col 71b
- 314) H M SADASIVAIAH, Study, blz 51-55 61-66 85-101 129-131 138 149 150 158 195
- 315) H M SADASIVAIAH, Study, blz 129-131 202 245
- 316) R G BHANDARKAR, Vaisnavism, blz 67-73 N BHATTACHARYA, Castes, blz 495-496 M BIARDEAU, Clefs, blz 154 G W BRIGGS, The Chamars, London, 1920, blz 204 P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 169-171 J N FARQUHAR, Movements, blz 168 170 172 J N FARQUHAR, Outline, blz 284 291 323 326 327 330-338 G S GHURYE, Sadhus, blz 75 189-194 J GONDA, Religionen, II, blz 67 72 107 108 vv 111 170 vv 175 vv 183 Y HUSAIN, L'Inde mystique au Moyen Age, hindous et muslims, Paris, 1929, blz 51-103 KI KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 196 M A MACAULIFFE, The Sikh religion, Oxford, 1909, blz 122 N MACNICOL, Indian theism, Delhi, 1968², blz 136 vv L RENOU/J FILLIOZAT, L'Inde, blz 656-658 H RINGGREN, Godsdiensten, I, blz 230 O STRAUSS, Religionen, I, blz 155 Ch VAUDEVILLE, Kabir, au cabaret de l'amour, Paris, 1959, blz 7-40 M WEBER, Aufsätze, blz 344-345 H H WILSON, Sects, blz 15 16 28 35 36-58 62 68 83 104 119-121 135 136 149 150 153 197-199 R C ZAEHNER, Hinduismus, blz 145-149 R BURN, Kabir, Kabirpanthi's, in ERE, vol VII, col 633a-634a W CROOKE, Religious sects, col 329b-331a. M DELAHOUTRE, Inde, col 1660 A S GEDEN, Ascetism, col 94b G A GRIERSON, Bhaktimarga, col 546b Zie Ad 316)-321)
- 317) P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 170 G S GHURYE, Sadhus, blz 189 190 J GONDA, Change, blz 280 J GONDA, Religionen, II, blz 67 72 171-173 F E KEAY, Kabir and his followers, London, 1931, blz 115 N MACNICOL, Theism, blz 142 C REGAMEY, Religionen, blz 200 Ch VAUDEVILLE, Kabir, blz 21 40 Vgl M BIARDEAU, Clefs, blz 195 J N FARQUHAR, Movements, blz 159-161 168 J GONDA, Change, blz 189 450 KI KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 63 69 70 463
- 318) P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 170 J N FARQUHAR, Outline, blz

- 335 336 G S GHURYE, Sadhus, blz 192-194 J GONDA, Religionen, II, blz 173-174 R BURN, Kabīr, col 633b Vgl M BIARDEAU, Clefs, blz 215 J GONDA, Change, blz 409-429 460
- 319) J GONDA, Religionen, II, blz 172 173 M WEBER, Aufsätze, II, blz 344-345 Vgl M BIARDEAU, Clefs, blz 169-172 A GAIL, Bhakti in Bhagavatpurana, Wiesbaden, 1969, blz 71-108 KI KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 195-220
- 320) J N FARQUHAR, Outline, blz 331 334-336 G S GHURYE, Sadhus, blz 189-194 J GONDA, Religionen, II, blz 171 173 R BURN, Kabīr, col 633b A S GEDEN, Ascetism, col 94 Vgl M BIARDEAU, Clefs, blz 111 116
- 321) P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 197 J N FARQUHAR, Movements, blz 206-207 St FUCHS, Prophets, blz 275 GAMBHIRANANDA, History of the Ramakrishna Math and Mission, Calcutta, 1957, blz XXI G S GHURYE, Sadhus, blz 234 235 J GONDA, Religionen, II, blz 314 315 KI KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 396-397 RANGANATHANANDA, The Ramakrishna Mission, its ideals and activities, Calcutta, 1966, blz 18-34 V C SAMUEL, The Ramakrishna movement, Bangalore, 1961, blz 1-2 Zie Ad 321)-329)
- 322) AGEHANANDA BHARATI, Robe, blz 284 M BIARDEAU, Clefs, blz 197 vv 207 vv N DEVDAS, Svāmi Vivekānanda, Bangalore, 1968, blz 83 C ISHERWOOD, Ramakrishna and his disciples, London, 1965, blz 74-76 101-103 F KONIG, Worterbuch, blz 772 857 L RENOU/J FILLIOZAT, L'Inde, blz 519 528 593-598 M DELAHOUTRE, Inde, col 1671 A S GEDEN, Tantras, in ERE, vol XII, col 192-193 L DE LA VALLEE POUSSIN, Tantrism (Buddhist), in ERE, vol XII, col 195-197
- 323) AGEHANANDA BHARATI, Robe, blz 91 vv P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 194-196 J N FARQUHAR, Movements, blz 188-200 J N FARQUHAR, Outline, blz 357 GAMBHIRANANDA, History, blz 1-38 J GONDA, Religionen, II, blz 312-314 C ISHERWOOD, Ramakrishna, blz 1-185 RANGANATHANANDA, Mission, blz 9-11 C REGAMEY, Religionen, blz 206-209 H RINGGREN, Godsdiensten, I, blz 212 V C SAMUEL, Movement, blz 3-6 O STRAUSS, Religionen, blz 162 163 R C ZAEHNER, Hinduismus, blz 170-176 A A MACDONNELL, Ramakrishna, in ERE, vol X, col 568-569 Vgl J W HAUSER, Yoga, blz 27 KI KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 463
- 324) P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 197 N DEVDAS, Svāmi Vivekānanda, blz 1-11 J N FARQUHAR, Movements, blz 204-207 GAMBHIRANANDA, History, blz 20-153 G S GHURYE, Sadhus, blz 233-235 J GONDA, Religionen, II, blz 314-315 C ISHERWOOD, Ramakrishna, blz 186-333 KI KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz 396 397 RANGANATHANANDA, Mission, blz 11-20 C REGAMEY, Religionen, blz 208 H RINGGREN, Godsdiensten, I, blz 212 V C SAMUEL, Movement, blz 6-11 O STRAUSS, Religionen, blz 163 R C ZAEHNER, Hinduismus, blz 176-179
- 325) AGEHANANDA BHARATI, Robe, blz 141 142 N DEVDAS, Svāmi Vivekānanda, blz 31-39 GAMBHIRANANDA, History, blz IX 38 59, vgl blz 233 C ISHERWOOD, Ramakrishna, blz 50 60 94 100 101
- 326) P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch, II, blz 196 197 J N FARQUHAR, Movements, blz 203-205 J GONDA, Religionen, II, blz 314 315 C REGAMEY, Religionen, blz 207 208 H RINGGREN, Godsdiensten, I, blz 212 V S SAMUEL, Movement, blz 12-20 32 33 R C ZAEHNER, Hinduismus, blz 177-179
- 327) AGEHANANDA BHARATI, Robe, blz 100 116 117 G B COOKE, Ashrama, blz 18 25 GAMBHIRANANDA, History, blz 275
- 328) AGEHANANDA BHARATI, Robe, blz 95 106 119 M BIARDEAU, Clefs, blz 218 219 G B COOKE, Ashrama, blz 13 vv RANGANATHANANDA, Mission, blz 21 vv V S SAMUEL, Movement, blz 1 5 23-29 R C ZAEHNER, HINDUISMUS, blz 177
- 329) AGEHANANDA BHARATI, Robe, blz 89-93 95 107 109 111 115 126-136 G B COOKE, Ashrama, blz 1-9 11-15 17 18 42-53 GAMBHIRANANDA, History, blz 37-53 134-139 161 194 256 298 315 331-340 405 406 427 428 RANGANATHANANDA, Mission, blz 21-23 34-37 39 40 V C SAMUEL, Movement, blz 22-23 28-29

- 330) Dekreet Ad Gentes nr. 15.18. Zie Ad 330)-355)
- 331) Kl. KLOSTERMAIER, Samnyāsa, blz. 218-247. Kl. KLOSTERMAIER, Samnyāsa, a christian way of life in today's India? in *Indian ecclesiastical studies*, 7 (1968), blz. 8-40. Vgl. Kl. KLOSTERMAIER, Hinduismus, blz. 361-374. Kl. KLOSTERMAIER, Sadhāna, a sketch of hindu spirituality, in *Religion and society*, 16 (1969), nr. 2, blz. 36-50
- 332) J. MONCHANIN, Ecrits spirituels, Paris, 1965, blz. 73-75. J. MONCHANIN/H. LE SAUX, An indian benedictine ashram, Tiruchirapalli, 1951, blz. 20-35. J. MONCHANIN, L'Heure de l'Inde, in *Eglise vivante*, 7 (1955), blz. 30-38. J. MONCHANIN, Monachisme et l'Inde, in *Eglise vivante*, 4 (1952), blz. 207-219.
- 333) SWAMI ABHISHIKTESVARANANDA (ABHISHIKTANANDA), Le monachisme chrétien aux Indes, in *Supplément de la vie spirituelle*, tome 9 (1956), blz. 307-316. H. LE SAUX (ABHISHIKTANANDA), Christian sannyasis, in *The clergy monthly supplement*, 4 (1958/59), blz. 106-113. Vgl. H. LE SAUX, L'Inde et le Carmel, in *Carmel*, (1965), blz. 9-23, 109-124.
- 334) B. GRIFFITHS, Hinduismus und Christentum in Indien, in *Kairos* 2 (1960), blz. 164-170. B. GRIFFITHS, Monastic life in India today, in *Monastic studies*, advent (1966), blz. 121-133.
- 335) M.F. ACHARYA, The contemplative dimension of the Church, in *The clergy monthly*, 33 (1969), blz. 145-155. 206. 211. M.F. ACHARYA, La formation monastique dans un contexte asiatique, in *Rythmes du monde*, 43 (1969) nr. 1-2, blz. 64-76. M.F. ACHARYA, Indian Monastic Samaj, in *The clergy monthly*, 36 (1972), blz. 135-148. M.F. ACHARYA, A monastic experiment, in *Indian ecclesiastical studies*, 12 (1973) nr. 4, blz. 30-56. M.F. ACHARYA, Monastic training in an asian context, in *Indian ecclesiastical studies*, 9 (1970), blz. 21-33. M.F. ACHARYA (Fr. MAHIEU), Monasticism in India, in *The clergy monthly supplement*, 7 (1964/65), blz. 45-60. Vgl. M. DE DREUILLE, Rapport de la deuxième réunion plénière de l'union monastique de l'Inde, 'Monastic Samaj', in *Bulletin de l'A.I.M.* nr. 12 (1971), blz. 11-12. M. DE DREUILLE, Rapport de la deuxième réunion du 'Monastic Samaj', in *Bulletin de l'A.I.M.* nr. 14 (1972), blz. 51-62
- 336) H. LE SAUX, Svāmi Parama Arubi Ānandam, Saccidānanda ashram, 1959, blz. 16-40. J. MONCHANIN, Ecrits, blz. 70-75. J. MONCHANIN/H. LE SAUX, Ermites du Saccidānanda, Tournai, 1956, blz. 93. 96. 97. 116. 117. 122-127. 145-150. J. MONCHANIN/H. LE SAUX, Ashram, blz. 36-77. B. GRIFFITHS, Hinduismus, blz. 168-169. G. LANDMANN, Christliche Monche in Sannyasigewand, in *Priester und Mission* (1967), Heft 4, blz. 274-278. P. HACKER, Christliches Monchtum in Indien, in *Z.M.R.*, 41 (1957), blz. 213-217. Vgl. B. GRIFFITHS, Shantivanam (Inde), in *Bulletin de l'A.I.M.*, nr. 10 (1969), blz. 61
- 337) M.F. ACHARYA (Fr. Mahieu O.C.S.O.), Kunsumala ashram, Tiruvalla, 1958. M.F. ACHARYA, Kunsumala, an ecumenical ashram of catholic monks in India, Kottayam, z.j. M.F. ACHARYA, A monastic experiment, in *Indian ecclesiastical studies*, 12 (1973) nr. 4, blz. 30-36. M.F. ACHARYA, L'Ashram de Kunsumala, in *Bulletin du cercle saint Jean-Baptiste* (1961) nr. 5, blz. 25-32. M.F. ACHARYA, Contacts monastiques avec des hippies et des chercheurs spirituels d'occident, in *Bulletin de l'A.I.M.*, nr. 14 (1972), blz. 43-45. M.F. ACHARYA, Kunsumala ashram, in *Bulletin de l'A.I.M.*, nr. 12 (1971), blz. 40-65. M.F. ACHARYA, Kunsumala ashram, in *Bulletin de l'A.I.M.*, nr. 13 (1972), blz. 18-50. M.F. ACHARYA, Kunsumala ashram, an experiment in monastic life, in *The clergy monthly supplement*, 4 (1958/59), blz. 202-204. M.F. ACHARYA, Syro-Malankarse monniken, in *Kerk en missie*, 38 (1958), blz. 137-140. B. GRIFFITHS, Le Christ et l'Inde, Tournai, 1967, blz. 39-63. B. GRIFFITHS, Kunsumala ashram, in *The eastern churches quarterly*, 16 (1958), blz. 226-231. B. GRIFFITHS, Monastic life, blz. 117-121. 133-135. N.N., Christliches Monchtum in indischer Form, in *Herder-Korrespondenz*, 13 (1958/59), blz. 296-297.
- 338) L. MOOLAVEETIL, The spiritual life of Mar Ivanios, Rome, 1971, blz. 3-6. 40-63. 101-104. 109. 143. 161. 167-176. 178-187. 194-205.
- 339) R. BOYD, An introduction to indian christian theology, Madras, 1969, blz. 105. 106. 114. 115. 159 vv. P. CHENCHIAH, Asramas, past and present, Madras, 1941, blz. 3 vv. 114 vv. 132-147. P. CHENCHIAH, Rethinking, blz. 86-98. 103-124. 216-224. M.P. DAVIS, Humanism's hindu saviour, the guru, Bangalore, z.j. S. JESUDASON, Unique Christ and indigenous christianity,

- Bangalore, 1966, blz 33-37 D A T THANGASAMY, The theology of Chenchiah, Bangalore, 1966, blz 248-259 K I KLOSTERMAIER, Samnyāsa, blz 222 S NEILL, The story of the christian church in India and Pakistan, Michigan, 1971, blz 143 F J WESTERN, Hindu and christian sadhuism, in International review of missions, 10 (1921), blz 525-541 Vgl K BAAGO, Pioneers of indigenous christianity, Bangalore-Madras, 1969, blz 50-70 R BOYD, Introduction, blz 105 106 P GABLER, Sadhu Sundar Singh, Leipzig, 1937 C MURRAY ROGERS, De erfenis van de hindoese ashram, gave van God aan de Kerk, in Concilium, 1 (1965/9), blz 139 L TILAK, Ein Brahmane wird Christ, Stuttgart, 1958 Zie 102)
- 340) S JESUDASON, Christ, blz 33-37 N N, The constitution of the Christukula Ashram, Tirupattur, 1946 E FORRESTER PATON, Christian ashrams and the building up of God's Kingdom, in The christian ashram review, 1 (1965), blz 11-12 E FORRESTER PATON, The inter-ashram conference, in The christian ashram review, 5 (1969), blz 31-35 E GATHIER, Les ashrams de l'Inde, in Rythmes du monde (1950), nr 2, blz 67-75 S JESUDASON, The indian church and the community life, in Indian journal of theology, 7 (1958), blz 152-159 S NEILL, Story, blz 145 P O PHILIP, The place of ashrams in the life of the church in India, in I R M, 35 (1946), blz 266-270 G WECKMAN, The ashram, a different kind of religious community, in The american benedictine review, 23 (1972), blz 108 109 Vgl M K GANDHI, Ashram observances in action, Ahmedabad, 1955 Vgl 344)
- 341) P F ANSON, The call of the cloister, London, 1964, blz 205-206 591 J C WINSLOW, The eyelids of the dawn, London, 1954, blz 78-80 88-90 93-97 98-100 S GRANT, The Christa Prema Sevā Ashram, Poona, in The examiner, 123 (1972), blz 541-542 K I KLOSTERMAIER, Samnyāsa, blz 223 G WECKMAN, Ashram, blz 109 Vgl M K GANDHI, Ashram observances in action, Ahmedabad, 1955 Vgl W Q LASH, The christian ashram and religious life, Madras, 1939
- 342) E GATHIER, Ashrams, blz 65-75 C MURRAY ROGERS, Erfenis, blz 141 G WECKMAN, Ashram, blz 109 Vgl W G HARRIS EVANS, A phenomenological study of some christian and neo-hindu ashrams, with special reference to spirituality, (mss) Bangalore, 1970, sectie II, par 2 Vgl 138) 139) Ad 72)-74)
- 343) D J O'HANLON, Asiatische Monche entdecken Asien, ein Tagungsbericht, in Geist und Leben, 47 (1974), blz 61 VARII, A la rencontre de l'absolu, in Nouveaux rythmes du monde, 46 (1973/74) tome 1, nr 3-4, blz 251-429
- 344) Vgl B DOPPELVELD, Das Kloster als 'Familia', in Erbe und Auftrag, 1 (1974), blz 5-20 C MURRAY ROGERS, Jyotiniketan, a community of the church, in N C C R, 83 (1963), blz 380-382 C MURRAY ROGERS, Jyotiniketan ashram, The eastern churches quarterly, 16 (1964), blz 233 234 G WECKMAN, Ashram, blz 98
- 345) G WECKMAN, Ashram, blz 103-106 110-112
- 346) A CAMPS, New ways of realizing a christian togetherness in non-christian countries, in Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, V (1969), blz 182-194 C MURRAY ROGERS, Erfenis, blz 133-147 C MURRAY ROGERS, Jyotiniketan, blz 376-382 C MURRAY ROGERS, Jyotiniketan ashram, blz 232-238 G WECKMAN, Ashram, blz 98-112
- 347) C B C I CENTRE, All India seminar, church in India today, Bangalore, 1969, blz 319 C B C I CENTRE, Workshop handbooks, Bangalore, 1969, part I, workshop I, blz 37-39 ABHISHIKTANANDA, The church in India, Bangalore, 1969, blz 46-65 ABHISHIKTANANDA, Towards the renewal of the church in India, Bangalore/Ernakulam, 1970, blz 43 44 68-70 72 77 86 87 S GRANT, The future of religious life in the indian context, in Logos, 11 (1970) nr 4, blz 49-57 K I KLOSTERMAIER, Samnyāsa, blz 222 Vgl J MATHADANY, Ashram and sannyasa ideals, their place in the life of the church in India, Louvain, 1972
- 348) Zie par 5 1 7, India, land van spiritualiteit en kontemplatie, par 5 1 3 2, Manudharmasāstra, de vier levensfasen, en 5 1 4, de sektor van het thuisloos bestaan
- 349) R. FLINN, Malpanate and ashram – an indian model for the modern seminary, in Worldmission, 23 (1972) nr 2, blz 37-41 Zie 339)
- 350) Dekreet Ad Gentes nr 5,8
- 351) S RAYAN, Dialoog met het hindoïsme, in G C Anawati, Missionaire wegen voor morgen,

- Hilversum-Antwerpen, 1967, blz 59-78
- 352) NĒREUSO C D, Swami Acyutananda Saraswati, Kottayam, z j
- 353) M BIARDEAU, Clefs, blz 207-210
- 354) Dekreet Perfectae Caritatis, nr 19
- 355) M K GANDHI, Ashram observances in action, Ahmedabad, 1955
- 356) KI KLOSTERMAIER, Samnyāsa, blz 240-244 F WULF, Die Stellung des Protestantismus zu Ascese und Monchtum in Geschichte und Gegenwart, in Geist und Leben, 27 (1954), blz 21 34 Vgl C ANDRESEN, Die Kirchen der alten Christenheit, Stuttgart, 1971, blz 416-445 K BAUS/E EWIG, Die Reichskirche nach Konstantin den Grossen, in H Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte, Freiburg, 1973, vol II, dl 1, blz 347-353 K HEUSSI, Christliches Monchtum, in RGG², vol IV, col 134-145
- 357) K BARTH, Kirchliche Dogmatik, Zollikon-Zurich, 1956, vol III, dl 4, blz 156-164 292 K BARTH, Kirchliche Dogmatik, Zollikon Zurich, 1956, vol IV, dl 2, blz 10-19 F WULF, Stellung, blz 32-33
- 358) H VON CAMPENHAUSEN, Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und fruhmittelalterlichen Monchtum, Tübingen, 1930, blz 4-6 29-31 F WULF, Stellung, blz 28-31
- 359) J LECLERCQ, Le monachisme comme phenomene mondial, in Le supplement, nr 107 (1973), blz 461-478 J LECLERCQ, Le monachisme comme phenomene mondial, in Le supplement, nr 108 (1974), blz 93-119 Vgl KI KLOSTERMAIER, Samnyāsa, blz 228-232
- 360) Vgl C ANDRESEN, Kirchen, blz 428 vv
- 361) E CORNELIS, Valeurs chretiennes des religions non chretiennes, Paris, 1965, blz 189-207 E CORNĒLIS, Phenomene, blz 4-24 E CORNELIS, Verzaken, blz 132-148 Vgl E CORNELIS, Spiritualiteit, blz 133-147 E CORNELIS, Oorsprong, blz 9-15 109-116
- 362) B GERTZ, Glaubenswelt als Analogie, Dusseldorf, 1969, blz 442 445 E PRZYWARA, Alter und neuer Bund, Theologie der Stunde, Wien, 1956, blz 534-535 E PRZYWARA, Humanitas, der Mensch gestern und morgen, Nürnberg, 1952, blz 867 868
- 363) K GOLDAMMER, Formenwelt, blz XVIII XXI XXX XXXI
- 364) B GERTZ, Glaubenswelt, blz 12 209-211 286-297 316-318 B GERTZ, Kreuz-Struktur, in Theologie und Philosophie, 45 (1970), blz 555 561 B GERTZ, Was ist Analogia Fidei? Klarstellungen zu einem Kontrovers-Thema, in Catholica, 26 (1972), blz 316-324
- 365) E CORNELIS, Op zoek, blz 121-129
- 366) B GERTZ, Glaubenswelt, blz 159 299 329-331 374 375 397 398
- 367) E CORNELIS, Valeurs, blz 10-14 144-146 180 185 187 E CORNELIS, Op zoek, blz 125-129
- 368) Vgl E PRZYWARA, Humanitas, blz 867 868 E CORNELIS, Oorsprong, blz 112-113 E CORNELIS, Phenomene, blz 16-17 E CORNĒLIS, Verzaken, blz 132 E CORNELIS, Op zoek, blz 122
- 369) S JESUDASON, Unique Christ and indigenous christianity, Bangalore, 1966 S J SAMARTHA, Hindus vor dem universalen Christus, Stuttgart, 1970, blz 138 139 M BRAYBROOKE, The undiscovered Christ, Bangalore Madras, 1973, blz 81-82 Zie 340)
- 370) A CAMPS The person and function of Christ in hinduism and hindu-christian theology, in Bulletin, Secretanatus pro non christianis, 16(1971) 6/7, blz 199 211 X IRUDAYARAJ, An attempt at an indian christology, in Indian ecclesiastical studies, 9(1970) nr 1, blz 3-20 Vgl M BRAYBROOKE, The undiscovered Christ S J SAMARTHA, Hindus, blz 121-197 D A T THANGASAMY, Theology, blz 1-54 P T THOMAS, The theology of Chakkarai, Bangalore, 1968, blz 1-42 R BOYD, Introduction, blz 228-264
- 371) S JESUDASON, Christ, blz 14-23
- 372) S JESUDASON, Christ, blz 33-37 39-41
- 373) R BOYD, Introduction, blz 177-178 P T THOMAS, Theology, blz 18
- 374) P ADNES, Humilite, in DS, vol III, col 1675 1676 W BAUDER/H H ESSER, Demut, in ThBLNT, vol I, blz 173 vv J GEWIESS Demut, in LfTnK, vol III, col 223 224 W GRUNDMANN, Tapeinos, in ThWbNT, vol VIII, blz 1 vv F HAUCH/S SCHULZ, Praus, in ThWbNT, vol VI, blz 645 vv R MEHL, Sanftmut, in RGG³, vol V, col 1363 1364 A J

- MENESSIER, Douceur, in: DS, vol. III, col. 1675-1676. G. MENSCHING/E. KUTSCH, Demut, in: RGG³, vol. II, col. 76-78. H. PREISKER, Epieikia, in: ThWbNT, vol. II, blz. 587 vv. A. VOGTLE, Sanftmut, in: LfThK, vol. IX, col. 314.
- 375) S. JESUDASON, Christ, blz. 15. 16. Zie: Ad 375).
- 376) S. JESUDASON, Christ, blz. 22-23. Vgl.: Dekreet Lumen Gentium, nr. 5. E. SCHILLEBEECKX, De zending van de kerk, Bilthoven, 1968, blz. 252.
- 377) H.U. VON BALTHASAR, Vijf bronnen van christelijke geest, Haarlem, 1957, blz. 9. Vgl.: E. CORNÉLIS, Op zoek, blz. 123-125. Zie: Ad 377)-384).
- 378) Vgl.: E. CORNÉLIS, Quête, blz. 73 vv. P. PENNING DE VRIES, Nieuw zicht op evangelisch leven, Nijmegen, z.j., blz. 61-70. P. PENNING DE VRIES, Geroepen tot het Verbond, in: Nederlandse katholieke stemmen, 57 (1961), blz. 121-133.
- 379) Vgl.: E. SCHILLEBEECKX, Zending, blz. 185. 188. 192. 199. 202. 241. 246. 252-256. 260.
- 380) Vgl.: R. BOYD, Introduction, blz. 106.
- 381) E. SCHILLEBEECKX, Zending, blz. 184. 185. 256.
- 382) THOMAS VAN AQUINO, Summa Theologica, II-II, q. 179-184. 186. 188. Vgl.: B. GERTZ, Glaubenswelt, blz. 442-445. E. PRZYWARA, Crucis Mysterium, Paderborn, 1939, blz. 154-158. 165-177. E. PRZYWARA, Humanitas, blz. 867. 868. E. CORNÉLIS, Verzaken, blz. 132-134.
- 383) Dekreet Lumen Gentium, nr. 13. 31. 42. 44. 45. 46. Dekreet Perfectae Caritatis, nr. 1. S. F. WULF, Das zweite vatikanische Konzil, in: LfThK, Das zweite vatikanische Konzil, vol. II, blz. 250-265.
- 384) F. HEILER, Erscheinungsformen, blz. 2.
- 385) Vgl.: K. GOLDAMMER, Formenwelt, blz. XIV-XXXII. K. GOLDAMMER, Gedankenwelt, blz. 105-135.
- 386) Zie par. 5.1., Manudharmaśāstra, 5.1.6., samenvatting.
- 387) Vgl.: Dekreet Ad Gentes, nr. 11.
- 388) Vgl.: 322).
- 389) Dekreet Ad Gentes, nr. 7. 18.
- 390) Vgl.: Dekreet Ad Gentes, nr. 13.

Ad 1) en 12) 13)

[blz 12, 15, 16]

Deze definitie of omschrijving van de teologie van de godsdiensten vloeit voort uit de beschrijving door Prof A Camps gegeven Als de nieuwe ontmoetingssituaties de kerken Ad 2) dit zo omschreven prinsiep vereist Als in deze kontekst de meer kategoriale interkerkelijke assistentie groeit uit de ontmoeting met de andere godsdiensten, dan rijst de vraag in hoeverre de laatste noodzakelijk is ook voor het christelijk zelfverstaan Als wij uit deze case-study omtrent het religieuze leven in het hindoeïsme en het christendom werkelijk tot een beter inzicht in het christelijke religieuze leven komen, dan zullen wij ons moeten afvragen in hoeverre deze ontmoeting noodzakelijk was om tot een beter inzicht te komen

Maar dat wil niet zeggen, dat deze ontmoetingen met de andere godsdiensten voldoende zouden zijn om tot het laatste van het religieuze leven door te stoten Dit is een onderwerp waarop wij aan het einde zullen terugkomen, wanneer wij het punt van diskontinuiteit en continuïteit zullen aanraken Deze omschrijving van de teologie van de godsdiensten veronderstelt dat er dus al 'zaden', 'sporen', van de openbaring in de andere godsdiensten aanwezig zijn, maar dan tegelijk met de vraag naar de reden Ad 9) licht van de Blijde Boodschap komt of juist als voorspel om die Blijde Boodschap beter te kunnen verstaan (Zie paragraaf 8 7 2 buiten-christelijk thuisloos bestaan en niet-christelijk religieus leven)

Ad 2)

[blz 12]

Wij geven hier verschillende auteurs aan, die op verscheidene wijzen het fenomeen van de godsdienst benaderen Daaronder zijn schrijvers als Anwander, Chantepie de la Saussaye, König, die vanuit een histories overzicht tot een beter verstaan van de godsdienst trachten te komen Heiler, Van der Leeuw en Widengren volgen verschijnselen doorheen de verschillende godsdiensten en trachten zo allereerst het godsdienstige te benaderen Hasenfuss, Wach en Weber zijn geïnteresseerd in meer sociale gegevens en komen zo tot de omschrijving van totaliteiten, van de godsdiensten als sociale verschijnselen en hun betrekking tot de menselijke samenleving *Goldammer* richt de aandacht op de eenheid in de veelheid, die iedere godsdienst is, om van daaruit tot een nadere typering te komen Hier gaat het alleen om het feit, dat verschillende auteurs met verschillende benadering het verschijnsel van het religieuze leven belichten

Ad 9)

[blz 14]

P Deffontaines behandelt, overeenkomstig de titel van zijn boek, godsdienstige verschijnselen binnen het kader van de ruimtelijke ordening in de letterlijke zin Helaas

zijn er te weinig publikaties in deze richting, terwijl een dergelijke aanschouwelijke benadering veel inzicht kan geven omtrent de betekenis van godsdienstige verschijnselen. Deze benaderingswijze moeten wij al te zeer missen in de godsdienstwetenschappelijke en vooral de godsdiensthistorische studies. Daarom voegen wij aan ons literatuuroverzicht een aantal boeken toe, die kunnen helpen om de plaatsvoorstelling te verduidelijken.

Vooruitlopend willen wij dit gebrek ook in de indologische studies konstaten, waardoor de lezer zich zo slecht een werkelijke voorstelling kan vormen over de verschillende verschijnselen. Om dit gemis enigszins te compenseren wijzen wij op de studies van *Kl. Klostermaier*, *M. Weber* en *Agehananda Bharati*, waarin de schrijver naast wetenschap tegelijk iets vond van een reactie op de werkelijkheid van het hindoeïsme en de indische wereld. Deze auteurs zijn daarom zo interessant, omdat hun reactie door een heel andere achtergrond bepaald wordt en daarom een goede aanvulling is op de benaderingswijze door de ruimdenkende wetenschapper Prof. *J. Gonda*. Zijn 'klassiek humanistische' houding maakt het de met India onbekende lezer moeilijk om zich in te stellen op de felle kleuren van de levendige samenleving. Studies in de trant van het werk van Deffontaines zouden er een belangrijke bijdrage toe kunnen leveren, dat de lezer 'ziet' waar het om gaat.

Ad 10)-14)

[blz. 15-17]

De keuze voor de methode van *K. Goldammer* werd vooral bepaald door het feit dat deze auteur het verschijnsel van het religieuze leven het meest adequaat benadert. Tegelijk biedt deze schrijver de beste uitgangspositie voor een verdere theologische bezinning. De theologie als konsekwente voortzetting van de morfologie als materiele morfologie, maar tegelijk toch in een wezenlijke relatie tot de vergelijkende morfologie, die wij later verder zullen omschrijven als de 'analogia fidei', als de betrekking tussen deze beide disciplines enerzijds en anderzijds als de verhouding binnen de werkelijkheid van de godsdienstige verschijnselen die hier ter sprake zullen komen anderzijds.

Daarnaast dient opgemerkt te worden, dat *K. Goldammer* zijn neologisme morfologie niet voldoende onderscheidt en zo te kort schiet in de Formgeschiede niet alleen van de term, maar ook van de plaats die de Formgeschiede in zijn werk zou moeten innemen. Het lijkt ons niet voldoende om naar de godsdiensthistorie te verwijzen, als de bron voor het materiaal noodzakelijk voor een vergelijkende morfologie. Het verzuim om zich af te zetten tegenover de vormleer als de Formgeschiede in de eksegetische analyse en in de godsdiensthistorische school rechtvaardigt wellicht toch het verwijt dat *K. Goldammer* te snel methodies te werk gaat. Deze opmerking doet de morfoloog schrikken, omdat dit nu juist een van de verwijten was tegen de fenomenoloog, die te snel tot conclusies zou komen uit te weinig feitenmateriaal. Hierbij wordt dan wel dit verschil gemaakt, dat de morfoloog verweten wordt de feiten te vlug te systematiseren vanuit een ontwerp of centrale gedachte, terwijl de fenomenoloog zijn intuïtie op te weinig gegevens zou baseren. Het verzuim van *K. Goldammer* kan zeer noodlottig zijn, omdat een werkelijke Formgeschiede wel eens zijn systematiek in gevaar zou kunnen brengen.

Wanneer wij deze methode toch gebruiken, dan kan dat, omdat we in deze studie een beroep moeten doen op de indologie met alle vormen van taalwetenschap. De studies, zoals *J. Gonda* die zelf neergelegd heeft in 'Change and continuity in indian

religion', en die welke hij veelal gebruikt om zijn visie te ondersteunen, zijn voorbeelden van partieel morfologies onderzoek, die meer zouden kunnen bijdragen tot een materiële morfologie, hier van het hindocïsme, en zo eveneens een gedegen bijdrage tot een vergelijkende morfologie.

Hiermee verzetten wij ons van de andere kant tegen G. Mensching's opvatting, omdat hij het onmogelijk acht om tot een werkelijk morfologische beschrijving te komen, tot een werkelijke materiële en vergelijkende morfologie. De eerste reden is, dat de morfoloog niet volgens willekeurige prinsiepes moet trachten godsdienstige verschijnselen en godsdiensten te ordenen, maar wel moet proberen de totaliteit te verstaan die voor de aandachtige toeschouwer opdoemt, en deze polymorfe structuur moet trachten te duiden. Daarnaast komt de tweede reden, die bestaat in de negatie door G. Mensching van de noodzakelijke relatie tussen de vorm of de gestalte en de kern of het eigenlijke van deze gestalte. Op grond van deze ontkenning is het G. Mensching principieel onmogelijk om tot een morfologie te komen, maar dat niet alleen. Hij heeft het fundament onder zijn eigen studie ondermijnd, als hij de vraag naar het centrale midden, het wezen van de godsdienst stelt en van daaruit komt tot typeringen, structuren en wetten van het godsdienstig leven.

Dit leidt tot de merkwaardige tegenstelling tussen *K. Goldammer* en G. Mensching, dat de eerste schrijver die de betrokkenheid van vorm op de kern affirmeert, veel minder stellig is in zijn interpreterende uitspraken over godsdienstige verschijnselen dan G. Mensching, die juist de noodzakelijke relatie tussen vorm en kern of inhoud ontkent. Dit verschil tussen beide auteurs wordt bovendien nog onderstreept in hun uitleg van het woord verstaan. G. Mensching stelt dat verstaan betekent de feiten in de eigen persoonlijke sfeer opnemen en zo de feiten persoonlijk ervaren, maar dat dit niet betekent dat men de bedoeling van het andere of de ander begrijpen kan. *K. Goldammer* gaat er juist van uit, dat men bij een gelovige stellingname of beter juist bij een gelovige houding ook de godsdienst van de ander kan verstaan en wel in de mate dat men bereid is de ander te laten spreken.

Tegenover M. Eliade rijst allereerst een prakties bezwaar van de beperktheid van het gebied van zijn onderzoekingen, waardoor hij niet tot de godsdienst als geheel doorstoot. Als ons eigenlijke bezwaar geldt, dat M. Weber aanwijst, namelijk dat M. Eliade godsdienstige virtuositeit invoert. De godsdienstige mens herkent god in de wereld om hem heen, dat is de heilige wereld. De godsdienstig niet-virtuose mens valt daarmee buiten zijn gezichtsveld. In zijn uitleg van de term 'theofanie' of 'hiërophanie' legt Eliade de nadruk op de gevoeligheid. Zijn onderzoek richt zich op de menselijke ervaring en beleving. Deze godsdienstige virtuositeit schijnt de mens te kunnen verliezen, maar vindt dit verlies plaats bij de waargenomen mens of bij de waarnemer zelf? Het verwijzen naar filosofen en theologen betekent alleen het verschuiven van de moeilijkheid: is deze godsdienstige virtuositeit de mens eigen of is de godsdienstige houding iets dat alleen volgens nieuwe normen vastgesteld moet worden? M. Eliade schijnt daarmee de problematiek alleen maar verschoven doch niet beantwoord te hebben.

F. Heiler en G. van der Leeuw bieden de beste voorbeelden van godsdienstfenomenologie, waarbij beiden proberen te duiden hoe de godsdienstige mens in konkrete verschijnselen de laatste zin van alles zoekt. Naast de filosofiese kritiek, over de methode en grondhouding van de fenomenoloog, ontbreekt ons inziens het toetsen aan de realiteit door de gevonden resultaten weer terug te plaatsen in het kader van de konkrete godsdienst.

Terecht merkt Van der Leeuw op, dat de fenomenologie steeds weer korrektie nodig heeft, omdat haar resultaten een soort tussenbalans zijn die vraagt om verder onderzoek. De kritiek door *K Goldammer* gericht tegen G van der Leeuw is dat de liefde, welke Van der Leeuw voor het objekt vraagt, welhaast onmogelijk is, maar dan moet men toch wel opmerken dat Van der Leeuw alle verschijnselen uit de godsdienstige wereld zag als antwoord van de mens aan een God die het eerst liefhad. G van der Leeuw bedrijft fenomenologie als christelijk teoloog, want hij gaat uit van de liefdevolle dialoog tussen God en mens en daarom kan hij als christen de verschijnselen zo liefdevol benaderen. Tegen F Heiler delen wij met *K Goldammer* het bezwaar van het neutralisme, dat in Heiler's schematische opzet van de fenomenologische methode naar voren komt, wanneer hij de *deus absconditus* als neutraal 'Es' in het midden, dus tevens als zin van ons bestaan, plaatst. Op deze verhouding tussen *deus absconditus* en *deus revelatus* zullen wij later terugkomen. Hier volstaat te zeggen, dat wij de kritiek van *Goldammer* op deze fenomenologie delen (vgl. 32).

De andere auteurs doen geen poging tot een morfologische benadering. Zij trachten overzichten of dwarsdoorsneden te geven, op basis van een aantal gegevens door te stoten tot het wezenlijke van de godsdienst in het algemeen.

Toch lijkt het ons verantwoord, ondanks mogelijke kritiek, naar deze auteurs te verwijzen, omdat zij een hulp kunnen zijn om een zekere structuur in het aangedragen materiaal aan te brengen. Dit geldt vooral wanneer de verschillende godsdienstwetenschappers overeenkomen op markante punten. Juist de verschillende achtergrond en methode van de schrijvers maakt ons attent op beslissende elementen, maar binnen dit werk zien wij het evenzeer als onze taak om deze belangrijke momenten weer terug te plaatsen in een grotere kontekst en dat is hier allereerst het religieuze leven, als een gestalte van een godsdienst. En vooral in dit laatste facet laten wij ons leiden door de methode van *K Goldammer*. (Zie paragraaf 8.7.1. De formele en materiele morfologie in theologisch perspectief, zie paragraaf 2.1.5. De religieuze en de geheel andere god.)

Ad 16)

[blz. 18]

In de handboeken vindt men meestal het thuisloos bestaan onder de grote godsdiensten, waarbij het hindoeïsme eveneens tot deze godsdiensten gerekend wordt. De zogenoemde archaïsche godsdiensten schijnen het thuisloos bestaan niet te kennen, wel een kultiese afzondering, zoals bijvoorbeeld de vestaalse maagden in Rome, maar haar functie is vergelijkbaar met het daarmee kontrasterende verschijnsel van de tempelprostitutie. Men wijst in dit verband gaarne op de samenloop tussen het erkennen van de dood en het aanvaarden van de thuisloze als heilige mens, wat alleen in de grote godsdiensten voorkomt.

Nog een andere combinatie, namelijk die van de stichter en religieuze leven, zou in de richting van de wereldgodsdiensten wijzen, die immers gekenmerkt worden door grote personen, die de grondslag legden voor deze polymorfe structuur. Het hindoeïsme doet ons afzien van deze rigoureuze scheidingen, daar we hierin heel moeilijk het begin van het thuisloos bestaan kunnen bepalen. In het verloop van de analyse van het religieuze leven zullen we op deze vraag terugkomen. Wel bevestigen wij de opvallende samenloop van bovengenoemde elementen als besef van de dood, de stichter en het thuisloos bestaan en zullen we er ook een verklaring voor moeten geven, maar onze studie wijst deze samenloop als een noodzakelijke voorwaarde om tot een echt religieuze leven te komen af.

Het woord *kultuur* wordt hier gebruikt om aan te geven dat het om een wereld gaat die menselijk moet worden. Het woord zegt dat het gaat om iets in wording, zoals de mens zelf, als geboren of natus, behoort tot de natuur, de *natura*, die zich nog aan het ontplooiën is. Het woord roept wel de gedachte aan *agrikultuur* op, het bebouwen van de grond, maar dan spreken we slechts over één vorm van *kultuur* die weliswaar voor de Europese en Indiese de belangrijkste vorm is. Dit is niet de enige vorm. De mens moet zich kunnen oriënteren in deze wereld, dat is niet typisch godsdienstig of sakraal, zoals M. Eliade het voorstelt, want het behoort tot de karakteristieken van het menselijk leven, maar de coördinaten voor deze oriëntatie behoeven niet die van een sedentaire samenleving te zijn.

De mens ervaart de noodzaak om van de wereld een menselijke wereld, dat is zijn wereld, te maken. Zeevarende volken, nomaden, of zelfs woonwagenbewoners hebben een ander coördinatensysteem dan de sedentaire stads- of plattelandsmens. De verhouding tussen mens en wereld is eksistentiaal, daarom betekent het verbreken van de relatie van de mens met zijn wereld een eksistentiële grenssituatie. Verlies van zijn coördinatensysteem, van zijn oriëntatie in deze wereld brengt de mens tot totale ontheemding. Hier ligt concreet een van onze bezwaren tegen het onderscheid tussen sakraal en profaan zoals M. Eliade dat maakt. We zouden zelfs de vraag durven stellen of hier niet precies de aanzet ligt tot een 'godsbewijs' vanuit de eksistentiefilosofie. We zouden er dan van moeten uitgaan dat de mens geboren wordt in een bepaald coördinatensysteem en dat hij altijd een systeem moet vinden om zich te kunnen blijven oriënteren. De recente antropologische onderzoeken maken deze vragen uit de eksistentiefilosofie heel concreet.

Wij volgen in deze beschrijving vooral de publikaties van P. Deffontaines en *K. Goldammer*. Deze reiken ons een gegeven aan, waardoor wij de moeilijkheden rond het bepalen van een definitie van het thuisloos bestaan in letterlijke zin kunnen illustreren. Onze beschrijving van het kerkhof als woonplaats voor religieuzen is een hulpmiddel om de plaats van deze heilige mens in de samenleving te bepalen. Overigens zou een consequente analyse van de betrekking tussen graf en het denken over de dood, zoals Deffontaines deze aanzet, uitgebreid kunnen worden om vanuit de geografie meer gegevens over dit aspect van de godsdienst te verzamelen.

In de westerse *kultuur* en de Indiese samenleving valt de betekenis van het kerkhof als gewijde plaats duidelijker op. Daarom dat wij wijzen op China, waar de voorouderverering een kerkhof zoals wij dat kennen, onmogelijk maakt. Maar dit maakt in principe niet het thuisloos bestaan onmogelijk, als er maar een grensgebied te vinden is, waar de religieus zich kan terugtrekken. In China blijkt de Indiese monnikstraditie op de eerste plaats een erkende uitwijkmogelijkheid te zijn. Het lijkt ons eerder dat het Indiese boeddhisme aan het religieuze leven de kans bood zich helemaal uit te kristalliseren, maar we zouden de Indiese monniken alleen als katalysator willen zien in dit proces. Het kerkhof is één van de mogelijke grensgebieden, zoals de woestijn, een pilaar of een ommuurd klooster. Het kerkhof biedt evenwel specifieke mogelijkheden, omdat het binnen de godsdienstige samenleving een rol speelt. Op basis van dit gegeven kunnen de religieuzen er weer op hun eigen manier gebruik van

maken Maar als de godsdienstige gemeenschap het kerkhof niet kent of als grensgebied aanvaardt, dan wordt het voor de thuisloze onmogelijk er in ballingschap te gaan

Speelt binnen de indiese religieuze traditie de dood een rol, dan blijft de vraag of de dood voor de chinese monniken eenzelfde plaats inneemt Zo kan men zich eveneens afvragen, of er grote samenhang bestaat tussen dood en religieus leven in het westen Voor de christelijke religieus staat hier de vraag naar de betekenis van de dood, met name de dood van Jezus Christus, voor deze levensvorm Hiermee onderstrepen wij nog eens dat de inspiratie van de polymorfe structuur bepalend is voor de konkrete gestalten, waarin deze zich realiseert Van de andere kant zouden de bijdragen van P Deffontaines en K Goldammer, zij het verder uitgewerkt, ons op basis van feiten een duidelijker inzicht kunnen geven in deze kwestie

Staat de gemeenschapsgedachte voorop, dat wil zeggen de eenheid tussen het leven hier en het leven in het hiernamaals, dat is de 'communio sanctorum', dat rijst de vraag hoe het thuisloos bestaan mogelijk is Bovendien dient dan gezocht te worden naar de betekenis van het religieus leven De enige randfiguur die niet binnen deze gemeenschap thuis hoort is de mens die geen volwaardig lid is van deze gemeenschap In dit geval wil dat zeggen dat dit de mens is die afstand doet van zijn rechten als huisgenoot binnen de godsdienstige gemeenschap over de grenzen van de dood heen Dat betekent een voortdurende ontleding of kenosis, of het verkiezen van vrijwillige slavernij, maar omwille waarvan? Misschien om de loskoop van slaven te bereiken, zolang de samenleving nog slavernij of knechtschap kent

Of het kan betekenen dat men in ballingschap of knechtschap gaat om aan te geven dat de godsdienstige gemeenschap in werkelijkheid geen 'communio sanctorum' is dat betekent dat er wel een gemeenschap is, maar niet van heilige, gave en hele, mensen Hier ligt wellicht een verwijzing om de chinese traditie van het droomeiland te verstaan, als het gelukkige land, waar alleen heiligen leven Het zoeken naar dit utopia langs de weg van de religieuze ascese betekent kritiek op de bestaande maatschappij, die dergelijke groepen dan ook argwanend bekijkt

Deze vragen stippen we hier aan om voor andere kultuurgebieden aan andere weg aan te wijzen dan die welke wij zullen bewandelen Duidelijk blijft, dat men vrijwillig de slavernij of ballingschap ingaat Er zijn andere grensgebieden gevonden om een marginaal bestaan te leiden, die de christelijke denker in teorie en praktijk voor andere vragen stelt Op dit punt zou de chinese traditie verder onderzocht moeten worden, maar ook een verdieping van de problematiek van de afrikaanse religieuzen zou een belangrijke bijdrage kunnen leveren In de doctoraalscriptie 'Van aangezicht tot aangezicht' hebben wij een poging gedaan de lichamelijke onvruchtbaarheid in het licht van de 'communio sanctorum' te duiden op basis van het bantoe-denken zonder een verwijzing naar de dood op de eerste plaats (blz 39-41, mss, Nijmegen)

Dit plaatst de christelijke religieus voor de betekenis van de dood in zijn navolging van Christus Of misschien mag men de vraag ook omkeren en dat helemaal in de zin van ons onderzoek Uitgaande van het thuisloos bestaan, vanuit een gestalte van de polymorfe structuur, komt men tot een beter verstaan van de inspiratie van de godsdienst, het christendom In dit geval is dit de betekenis van Christus's dood en verrijzenis als fundament van de christelijke geloofsleer

‘Hier soll nun untersucht werden, in welcher Art an diesem Ausbleiben der kapitalistischen Entwicklung (im occidentalischen Sinne) – etwa als ein Moment neben sicher zahlreichen anderen – die indische Religiosität beteiligt sein kann’ (Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, 1921, vol II, s.4). Deze vraagstelling typeert het werk van M. Weber: op welke wijze is de indiese vroomheid een rem op de kapitalistische ontwikkeling zoals het westen die kent, geweest. In deze zin verraadt M. Weber – overigens met bewonderenswaardige eerlijkheid – zijn wetenschappelijke inzet. Hij is erin geïnteresseerd, waarom de Europese, calvinistische opvatting van het kapitalisme in het oosten niet tot stand kon komen. M. Weber is eigenlijk niet betrokken bij de godsdiensten als zodanig, maar alleen bij zijn eigen problematiek.

Deze instelling heeft zijn weerslag op de methode van M. Weber. Hij onderzoekt ieder verschijnsel vanuit zijn eigen gezichtspunt en daarbij pleegt hij ontleedkunde. Hij neemt alle onderdelen uit hun verband en bewerkt ze met zijn instrumentarium, met zijn visie en methode, zonder de verschijnselen weer in hun geheel terug te plaatsen. In dit opzicht verschillen M. Weber en *K. Goldammer* dus radikaal. Citeren wij M. Weber toch zeer frekwent, dan is het juist omdat hij naast zijn geweldige eruditie een schoolvoorbeeld van wetenschapsbeoefening is. Daarvoor moge op de eerste plaats gewezen worden op het bronnenonderzoek dat voortreffelijk is. We hebben de gelegenheid gehad om de Census Reports (die Weber als bronnen gebruikte) zelf te raadplegen en konden alleen de juistheid van Weber’s weergave constateren. Vervolgens registreren wij het respect van L. Dumont voor M. Weber, die werkelijk een ‘sociologie des religions’ (godsdienstsociologie) nastreeft in tegenstelling tot een ‘sociologie religieuse’, die wij met H. Desroches liever als een pastoraal-sociologie zouden willen omschrijven. Weber tracht altijd de concrete feiten zo goed mogelijk weer te geven, hoewel hij daar vaak tevens zijn ‘moraliserende’ waardering aan toevoegt, overigens in navolging van de Engelse bronnen.

Het grootste bezwaar tegen dit werk van Weber is dat hij de feiten niet in het licht van de godsdienstige inspiratie ziet. Hij toont alleen belangstelling voor het sociale gedragspatroon van de mens, maar hij gaat niet na in welke mate dit gedrag uitdrukking is van de polymorfe structuur, deel uitmaakt van een groter geheel. Dit heeft tot gevolg, dat M. Weber niet tot de zelfkritiek komt, tot de grondslagenkritiek, omdat zijn instrumentarium ontoereikend blijkt om de indiese werkelijkheid te analyseren. Daartegenover staat het simpele gegeven dat M. Weber ons juist door dit gebrek helpt om structuur te brengen in de gegevens.

M. Weber heeft, overeenkomstig zijn methode, een zekere orde gebracht in het onoverzichtelijke feitenmateriaal. Na M. Weber is het derhalve veel gemakkelijker geworden om gegevens anders te rangschikken. M. Weber heeft zo toch een belangrijke bijdrage geleverd voor de godsdienstsociologie, ‘sociologie des religions’, door het materiaal zo overzichtelijk te ordenen. Door zijn nadruk op het gedragspatroon heeft M. Weber wel de problematiek rond de verhouding tussen godsdienst en maatschappij toegelicht en is zijn werk uiterst actueel.

Als M. Weber spreekt over virtuositeit op godsdienstig gebied, dan hoort daar wellicht de kanttekening bij, dat M. Weber schrijft als oprecht calvinist die stelt dat Gods raadsbesluiten niet met menselijke maatstaven te meten zijn. Daarom kan de mens ook niet doordringen tot de zin van deze wereld en dit besef maakt aan alle problematiek rond deze vragen een einde. M. Weber sluit zichzelf ervan uit een

godsdienstig virtuoos mens te zijn, die meent iets van God en deze wereld te verstaan. Hiermee staat hij lijnrecht in tegenspraak met *K. Goldammer*, die stelt dat de godsdienstwetenschapper enig idee en vermoeden nodig heeft van dat, waar het in de godsdienst om gaat. M. Weber belijdt zijn ongevoeligheid als hij meent dat hij juist de westerse ontwikkeling, casu quo het ontbreken ervan, in het oosten zoeken moet.

Voor onze opmerking rond M. Weber steunen wij vooral op een aantal voordrachten van Prof. H. Hoefnagels S.J., die daarin op heldere wijze vanuit de werken van M. Weber zelf diens verdiensten als (godsdienst-)socioloog schetst.

Ad 70)-72)

[blz. 38, 39]

In dit verband komt naar voren wat M. Weber de virtuosos noemt, de godsdienstig virtuoze mens. Het zijn de magier en de wijze die het in zekere zin tegen de priesterlijke, hiërarchische structuur kunnen opnemen en die daarom vaak de eigenschap zullen bezitten om nieuwe godsdienstige vindingen te doen, die het traditionalistische priesterlijke kader moeilijk zal kunnen verwerken. Het is de 'arme' die zijn heil langs andere wegen tracht te bereiken dan de godsdienstige samenleving voorschrijft. De 'arme' zal het moeten hebben van een zekere werkheiligheid, zoals dit geldt voor de magier en de wijze. De magier maakt indruk door zijn kennis van technieken, door de beheersing van geest en lichaam. De wijze zal over de kennis beschikken die niet uit het officiële ritueel voortvloeit, maar zich beroepen op bijzondere inzichten.

Hier ligt de aanzet tot verlossingsleren die afwijken van de traditionele godsdienst met zijn priesterschare en gevestigde maatschappij. Het erkennen van de heiligheid van de magier en wijze heeft sociale consequenties, doordat men binnen de polymorfe structuur naast de officiële weg andere mogelijkheden moet gaan aanvaarden. De virtuositeit komt naar voren door de werkelijke wijsheid, het inzicht dat de wijze aan de dag legt, en de krachten of vermogens waarover de magier schijnt te beschikken. Tegenover de gevestigde orde komen hier profeten, mystieken, zieners, asceten, sjamanen, medischmannen, wijzen en religieuzen op de voorgrond.

In hun optreden zal tussen deze verschillende gestalten veel overeenkomst bestaan, maar daarom zijn zij nog niet identiek. In de verschillende handboeken worden de categorieën duidelijk onderscheiden, waarbij een uitzondering dat is het verwarren van asceten en thuislozen. Als onderscheid zouden wij willen aangeven dat de religieus een randfiguur is, een marginale verschijning, terwijl de asceet dat niet hoeft en wil zijn. De asceet is er zeer vaak op uit om zich door middel van verworven krachten invloed in de maatschappij te verschaffen.

In het verval komen allen hierin overeen, dat zij zich aan de meest biedende zullen verkopen: dat zijn de profeten die alleen de mensen willen behagen, dat zijn de wijzen die erkenning van de priesterlijke stand hopen te verkrijgen, dat zijn de zieners en astrologen die hun bijzondere kennis in dienst van vorsten stellen, dat zijn asceten die hun capaciteiten als goochelaars te koop aanbieden. De thuislozen ontkomen ook niet aan dit gevaar, zij kunnen immers instrument in de hand van anderen worden. Aalmoezen en stichtingen verplichten hen aan de weldoeners, als kontrastructuur, kunnen zij gebruikt worden om de macht van de priesterlijke stand te breken.

Zien wij af van het vervalverschijnsel, dan hebben al deze gestalten een eigen functie binnen de polymorfe structuur. Hier komt de virtuositeit of bijzondere godsdienstige gevoeligheid, waar M. Weber over sprak, naar voren. Zij bieden naast de

gevestigde godsdienstige orde een andere weg naar het heil of zijn een mogelijk ander hulpmiddel om dat heil te bereiken. Er ontstaat op deze wijze een zekere concurrentie tussen de verschillende gestalten en dat geldt zeker voor de vertegenwoordigers van de gevestigde orde, zoals de priester en de koning, en die figuren die een weg buiten het gevestigde patroon om zoeken. Ten onrechte wordt hier zonder meer het onderscheid traditioneel, behoudend, en progressief, open voor het nieuwe, meegelykgesteld. Wijst M. Weber op het feit dat de thuislozen meegewerkt hebben aan de sociale ontwikkeling van India, *Kl. Klostermaier* verklaart dat de grote groep van monniken in het huidige India een grote rem zijn omdat zij juist het traditionalisme vertegenwoordigen.

De aanvaarding van deze gestalten biedt eenvoudig een andere weg, en deze heilgverklaring heeft tevens maatschappelijke gevolgen. Het thuisloos bestaan hebben wij als de paradox van het instituut van de uitzondering omschreven, als een kontrastructuur met een regel, en daarmee hebben wij op een aspekt gewezen waardoor het religieuze leven zich van de andere gestalten onderscheidt. Het thuisloos bestaan kan geïnstitutionaliseerd worden zonder zijn eigen karakter te verliezen. De aanvaarding van de thuisloze als heilige mens biedt daarom een instituut aan tegenover de priesterlijke klasse. Het instituut kan op twee manieren gesteund worden door het binnenkomen van nieuwe leden of indirect door ondersteuning van het thuisloos bestaan, zoals men binnen de gevestigde kaders de priesterlijke stand steunen en beschermen kan.

Onder de verschijningen die niet tot de gevestigde orde behoren, neemt het thuisloos bestaan, als kontrastructuur, een unieke plaats in. Als instituut kan het klooster een sociaal-ekonomiese machtsfaktor worden, een aspekt dat wij niet uit het oog mogen verliezen. De spanning die het thuisloos bestaan beheerst, wordt hier het meest duidelijk zichtbaar. De kloosters kunnen plaatsen van grote rijkdom worden, instituten van geleerdheid ten dienste van de samenleving. Tegelijk dreigt hier het gevaar, dat de kloostergemeenschap op wereldlijke wijze zijn invloed gaat uitoefenen, hetgeen tot uitdrukking komt in de titels die men oversten geeft.

Kortom, het klooster kan als sociaal-ekonomiese machtsfaktor in dienst van de 'armen' gaan funksioneren. Daarnaast kan het klooster ook een hulpmiddel worden voor de niet-heersende standen in de godsdienstige samenleving. Het klooster kan in een duidelijke konkurrentiepositie komen ten opzichte van de priesterlijke stand. Als gevolg van deze tendens is het te verwachten, dat de maatschappij op zijn beurt weer pogingen aanwendt om het thuisloos bestaan aan zich te verplichten. De kontrastructuur, het instituut van de uitzondering, wordt zo tegenspeler van iedereen, maar met het grote risico zijn eigen karakter in dit samenspel te verliezen. L. Dumont noemt de verhouding tussen de thuisloze en de wereld het geheim van het hindoeïsme, van waaruit men een konstante kijk krijgt op de ontwikkeling binnen het hindoeïsme. *M. Biardeau* heeft deze aspekten vooral op godsdienstig vlak benadrukt, zij wijst verschillende malen op de paradoxale situatie van de wereldverzaker in de hindoeïstiese samenleving. En tenslotte moest M. Weber om de machtsfaktor van het thuisloos bestaan te verklaren zich zo uitvoeng met de indiese ascese bezighouden.

Het religieuze leven als marginaal bestaan wordt zeer zeker in India, van tegenspeler tot medespeler in alle betekenissen. In deze zin beschouwen wij het thuisloos bestaan, waarbij onze aandacht allereerst uitgaat naar het religieuze leven zelf. Maar de morfologie spreekt niet alleen over het verschijnsel afzonderlijk, zij probeert het ook weer in het geheel terug te plaatsen.

Onder indiese monniken is de naaktheid een zeer verspreid en bekend verschijnsel. De 'naakten' is een van de eerste namen waaronder het indiese religieuze leven in het heleense westen bekend werd. We dienen daarbij aan te tekenen dat de mens die niet ongekleeed wil of kan gaan, van deze heilsweg uitgesloten is. De indiese maatschappij dult over het algemeen niet dat vrouwen naakt lopen, en dit heeft tot gevolg dat de vrouwen uitgesloten zijn van het thuisloos bestaan, tenzij de monniken hier een kompromis vinden of de vrouw zich daar kan terugtrekken waar de normale regels van de samenleving niet gelden.

In dit geval betekent naakt nog steeds het verbreken van de menselijke betrekkingen, onverschilligheid tegenover de samenleving. De indiese thuisloze draagt uiteindelijk niets meer, geen eretekenen, hij is totaal onverschillig geworden, hij ervaart geen koude of hitte meer, geen vreugde of leed, eer of schande. De ascetische oefeningen bestaan voor een groot deel uit het zich blootstellen aan weer en wind. Zijn lichaam is een lijk geworden, het heeft geen vaste woonstede meer in deze wereld.

Het naakt zijn van de indiese monnik wijst erop dat hij anders in de wereld staat dan de thuisloze in Europa. Hij wijst op een andere oriëntering in deze wereld van iedere hindoe. Deze uiterlijke verschijningsvorm vertelt ons zeer veel over de instelling van de monniken en daarin veel over de inspiratie van het hindoeïsme.

Vgl. 65) en verder onze beschrijving van de *Boeddha*, de *Jina*, *Sankara*, *Madhva*, *Basava*, *Kabir* en *Vivekananda*, met de daarbij behorende paragrafen over spiritualiteit en de samenvattingen.

In deze kontekst trachten wij een nadere analyse te geven van de ordestichter. Het gaat hier om een zeer bijzondere betrekking tussen meester en volgeling. Verschillende auteurs zijn geneigd de relatie tussen meester en leerling als typisch voor de zogenaamde universele of hoogontwikkelde godsdiensten te beschouwen. *K Goldammer* gaat hier beduidend voorzichtiger te werk en komt tot een genuanseerder beeld van deze verhouding. De redenering dat alle wereldgodsdiensten teruggaan op een stichter, mag niet omgekeerd worden. Hier wordt het bezwaar van de morfologie duidelijk dat tegen sommige fenomenologische beschouwingen is in te brengen. Terecht worden de verhoudingen tussen meester en leerling naar hun verschillende bedoelingen verdeeld. Een godsdienststichter, een leraar, een geestelijk leidsman of een leider van een godsdienstige gemeenschap neemt een andere plaats in tegenover zijn leerling of volgeling.

Maar beperken we onze beschouwing tot twee verhoudingen tussen leermeester en volgeling. De eerste is de klassieke relatie tussen meester en leerling in India, waar wij in de loop van de tekst nog op zullen terugkomen. De meester en zijn aanhang vormen een gemeenschap, een levensschool. En als de leermeester van uitzonderlijk karakter is, dan blijft hij volgelingen om zich houden. Dat is de indiese *guru* in zijn *ashram*, een soort geestelijke familie rond deze konkrete heilige, die overeenkomstig de traditie en de teksten geen thuisloze hoeft te zijn. Zoals wij zullen laten zien, groeit deze figuur uit de oudste indiese tradities en die kunnen wij niet als universele godsdiensten betitelen. Op de tweede plaats ligt hier de nadruk op de tijdelijkheid van deze gemeenschap, die blijft bestaan tot de meester definitief ingeslapen is en

dan ophoudt te bestaan. De graftombe heeft dezelfde naam als de doodslaap of de hoogste ekstase waarin de meester komt. Verlies van belangstelling voor de tombe is het definitieve einde van deze groep. Deze verhouding funktioneert op zeer kleine schaal en is veelmeer de uitbouw van de familie op een geestelijke basis; vgl.: 138) en 139).

De tweede groep vormt de ordestichter met zijn aanhang, die wij zeer duidelijk moeten onderscheiden van de godsdienststichters. Het verschil tussen de voorafgaande en deze relatie tussen meester en leerling proberen wij concreet aan te tonen in de verhouding tussen *Ramakrishna* en *Vivekānanda*.

Men beschouwt bij de ordestichters vooral de nog steeds bestaande spiritualiteiten, terwijl een juist verstaan van de ordesgeschiedenis de grote aantallen van pogingen doet zien, waaruit deze enkele spiritualiteiten te voorschijn gekomen zijn. De meeste schrijvers vergeten het aanvaarden van de heilige – ook tot in de beginfase – te analyseren. Vervolgens beperkt men zich al te gemakkelijk tot de zogenaamde grote spiritualiteiten. In deze studie trachten wij te laten zien, hoe het boeddhisme uit een veelheid van stromingen te voorschijn gekomen is. Naast de *Boeddha* waren er nog veel andere stichters van religieuze bewegingen, zoals de *Jina* of *Mahāvīra*, *Gosāla* en anderen. Bezien wij echter de laatste pogingen, zoals die door *Basava* of *Kabīr* zijn ondernomen, dan zullen we een meer bescheiden rol aan de stichter moeten toekennen en vooral moeten opmerken dat zij zich niet of bijna niet buiten het lokale hindoeïsme uitstrekken, zoals ook binnen de katholieke kerk vele instituten zich maar tot een zeer beperkt tijd en ruimte uitstrekken.

Bij de beschouwing van deze verhouding tussen meester en leerling ontbreekt het terugplaatsen van dit onderdeel in het geheel. Onder de spiritualiteiten zijn er slechts enkele die het hele subkontinent van India bestrijken; van het boeddhisme zou men als enige spiritualiteit kunnen zeggen, dat het een universele leefregel heeft geboden. Want niet alleen het aanvaarden door de godsdienstige medemens, maar ook de leefbaarheid is een belangrijk element. Een stichter van een gemeenschap vindt zijn eigenlijke erkenning door de vitaliteit van de gemeente. Het is het religieuze leven eigen dat het deze helderheid van de oorsprong af mist. Binnen India is dit zeker het geval, zodat nog steeds discussies gehouden worden over de vraag in hoeverre de grote ordestichters eigenlijk van de klassieke traditie zijn afgeweken.

Het onderscheid tussen de stichters van de eerste, tweede of derde orde dient om het samengaan van beide bovengenoemde elementen, aanvaarding en leefbaarheid, in hun uitwerking aan te duiden. Van eerste orde zijn stichters wier invloed universeel is en tegelijk alle dimensies van het menselijk leven omvat. Het grote voorbeeld is *Boeddha*. Een stichter van tweede orde is een ordestichter die een nieuwe spiritualiteit vindt binnen een bestaande polymorfe structuur zoals *Vivekānanda*. Tenslotte komen de stichters van wie men dit uitdrukkelijk nieuwe niet kan zien, het zijn de hervormers van oudere idealen of stichters die zich zeer regionaal beperken, zoals *Mahāvīra* en *Basava*. Maar dit zeer voorzichtige en vage onderscheid is eigenlijk alleen een systematisering achteraf. Uit de vitaliteit met de daaruit volgende aanvaarding door volgelingen en aanhangers blijkt pas tot welke graad of orde deze toevallige stichter behoort.

Dat de nieuwe stichtingen in taal en structuur hun oorsprong verraden, daarop wezen wij al en wij rekenen dit tot de paradox van het thuisloos bestaan. De grootheid van de stichter blijkt erin te bestaan dat hij de kontrastructuur zo geformeerd heeft, dat deze kan verder bestaan, ja zelfs zo dat de stichter zelf eigenlijk

weer op de achtergrond verdwijnt. De ordestichters worden niet getypeerd door het zich afzetten tegen de samenleving, maar door het aan de rand te gaan leven en een succesvolle formule te vinden om in deze voortdurende grenssituatie te kunnen blijven voortbestaan. Dit verklaart principiële de moeilijkheid om uit te maken, wanneer en waar de ordestichter iets nieuws formuleert — soms zo nieuw dat er een nieuwe godsdienst uit ontstaat — en dat niet alleen voor de onderzoekers later, maar evenzeer voor zijn tijdgenoten.

Hiermee wijzen wij de opvatting af, dat de stichter van een nieuwe ordesamen-schap per se een revolutionair is, een bestrijder van de bestaande maatschappij, maar wel respecteren wij het eigen getuigenis van het marginale bestaan, dat tot in zijn uiterlijkheid toe veel overeenkomst kan hebben met een puur protest. Het marginaal leven wordt echter niet gekenmerkt door het verzet en daarom zal het moeilijk blijven om het ontstaan van deze levensvorm aan te wijzen, moeilijker dan menig fenomenoloog ons doet geloven, in ieder geval veel moeilijker dan G. Mensching het formuleert. In onze verdere beschrijving van het thuisloos bestaan wordt deze moeilijkheid van beslissende betekenis, omdat wij willen aantonen dat de oorsprong van het religieuze leven helemaal niet zo eenduidig is, maar dat verschillende factoren een rol spelen die in strijd blijken te zijn met de bekende opvattingen omtrent ontstaan en ontwikkeling van het thuisloos bestaan. In de indiese samenhang zal deze problematiek bij iedere groep terugkeren, zowel in de orthodoxe als de heterodoxe traditie.

Kortom, het erkennen van deze moeilijkheden heeft zeer positieve resultaten. Als belangrijkste zouden we willen stellen, dat het onderscheid tussen stichter en volgeling niet zo groot blijkt te zijn, waarmee overschatting van de betekenis en de invloed én van de stichter én van de volgeling vermeden wordt. Vervolgens blijkt het thuisloos bestaan één voortdurend pogen te zijn om steeds weer een grens te vinden, waar werkelijk marginaal bestaan mogelijk is. De gevonden formules blijken bovendien aan de werkelijkheid getoetst te moeten worden, allereerst in het leven van de stichter zelf, daarna in de thuislozen die deze regel gaan onderhouden. In zijn hele groei blijft het religieuze leven zijn paradoksale karakter trouw.

Ad 75)-80)

[blz. 40-43]

‘Stand van de volmaaktheid’ of ‘status perfectionis’ is het beste woord om de misverstanden rond het religieuze leven toe te lichten. Het woord stand of status legt nadruk op een klasse van mensen aan wie in en door de samenleving een bepaalde rol is toebedeeld. We vermeldde reeds hoe dit op sociaal-ekonomies gebied gebeurt, maar binnen de godsdienstige gemeenschap geldt dezelfde wet. De thuislozen worden in de polymorfe structuur met bepaalde funksies belast. Hiertegen heeft het religieuze leven zich steeds moeten verzetten, wilde het zijn eigen karakter bewaren. Stand in de betekenis van levensstaat is korrekt als de uitdrukking voor één levensvorm binnen de polymorfe structuur, en wel voor één pluriform verschijnsel, namelijk het religieuze leven.

Volmaaktheid of perfectio geeft het doel aan van het religieuze streven, maar evenzeer van de hele gemeenschap die de werkelijke volmaaktheid zoekt. Maar de wegen verschillen en het thuisloos bestaan doet dit door de grens op te zoeken en dat steeds weer. Langs deze weg ervaart de religieus de weldaad van het enige archimediese punt van waaruit men de wereld kan overzien, dat is god. De thuisloze

bereikt god echter niet, hij richt zich evenwel op god als de ander, de totaal andere, en wendt zich in deze zin van de wereld af. Deze afstandelijkheid biedt hem de mogelijkheid tot onbaatzuchtigheid, belangeloosheid binnen deze wereld. Hier ligt de grondslag voor de wijsheid die men wel aan de thuislozen toeschrijft omdat zij zonder enig eigenbelang het beste voor de samenleving willen. In de geschiedenis ziet men vaak monniken en eremieten als raadgevers optreden. In deze zin kunnen we de term perfectio verstaan, namelijk dat de thuisloze secundair een belangrijke hulp kan zijn om de wereld naar de volmaaktheid te helpen. Daarbij geldt nog steeds dat de thuisloze dat niet doet buiten de samenleving, maar vanuit zijn voortdurend leven op de grens. De ervaring daar opgedaan is de visie die voor de stichter en op hun wijze voor alle thuislozen de bron van inspiratie is.

De leefbaarheid of vitaliteit wordt hier de belangrijke faktor, omdat deze getuigt van de weldaad van de oorspronkelijke ervaring en dat blijkt geleidelijk duidelijk te worden. In zijn gerichtheid tot de andere god, in zijn afwending van de wereld blijkt de thuisloze werkelijk een mens te zijn, die zijn medemens verstaat. De regel biedt hem de weg om steeds meer de andere god, de deus absconditus zichtbaar te verstaan. In deze gang uit de wereld treedt iets bizonders naar voren, namelijk dat de religieus de deus absconditus zichtbaar gaat maken. Vooruitlopend op de indiese spiritualiteiten willen we het hier aldus formuleren: de thuisloze helpt duidelijk maken, hoe god, die niet van deze wereld is, toch in deze wereld kan zijn en zich daarmee kan bemoeien.

Zo komt het dat men kan spreken over 'stand van volmaaktheid', omdat doorheen de thuisloze gods verrassend andere optreden duidelijk kan worden. Het is de levensstaat waarin de mens zich van de wereld afwendt en daardoor de afwezige god verrassend aanwezig laat zijn, dit is de praktische rol waarin de indiese thuislozen funksioneren en de reden om de plaats van deze stand te bepalen met betrekking tot de samenleving. De spiritualiteit bestaat hierin, dat de stichter een formule gevonden heeft die de thuisloze zoveel mogelijk ruimte geeft voor zijn eigen wijze van leven.

In onze studie komt hier nog een variant bij en dat is het wetboek van *Manu*, dat een systematisering achteraf is van het thuisloos bestaan zoals dat in India bestond. Hier worden talloze elementen uit de ervaring samengevoegd zonder dat de wetgever teruggrijpt op de stichter als een historische persoon. We zouden kunnen stellen, dat het bekendste regelboek van India geen eigen schrijver heeft, maar de neerslag is van de talloze pogingen, die binnen de samenleving funksioneerden, om hen te integreren in de brahmaanse orde. De grote vraag is of het aldus geformuleerde thuisloos bestaan levensvatbaar zal zijn zonder de brahmaanse samenleving. Deze vraag keert terug bij de beschouwingen rond *Śaṅkara* en *Vivekānanda*, als hernieuwers van het klassieke ideaal van het thuisloos bestaan.

De kontrastruktuur met haar eigen regels is geen star systeem, maar een soepel geheel dat ook funksioneren kan onder andere omstandigheden. In onze studie registreren we dat sommige spiritualiteiten een zeer grote aanhang gevonden hebben, andere levensontwerpen nauwelijks aandacht trokken. We noemden deze verschillen onderscheidingen van de eerste, tweede of derde orde of graad. In deze richting zou men zeker nog talloze vragen kunnen stellen over de samenhang tussen leefbaarheid van de regel en heiligheid van de ontwerper. Deze vragen liggen buiten onze opzet.

Zie de paragraaf 5.1.7. India, land van spiritualiteit en kontemplatie

In de terminologie van Max Scheler, die wij vrij naar eigen inzicht gebruiken, zouden we kunnen spreken over die Einzelperson en die Gesamtperson, dat is de individuele mens en zijn konkrete samenleving. Met behulp van deze woorden kunnen we de problematiek nader toelichten. Prinsipieel zijn in deze combinatie de Einzelperson en de Gesamtperson even oorspronkelijk zijn, wat wij boven reeds aanduiden met de beide aspecten van de individuele mens en het kollektief van de gemeenschap. (Vgl. paragraaf 2.2.0. De paradox van het instituut van de uitzondering, 2.2.2. Eenzaamheid, tegenover de gemeenschap, 2.2.3. De betekenis van de spiritualiteit.)

Hier komt een ander aspekt ter sprake en dat is de konkrete realiteit van deze gelijke oorspronkelijkheid. De Einzelperson is tegelijk altijd lid van de Gesamtperson, maar dat is de konkrete samenleving. Men zou in de Gesamtperson verschillende personen, dat wil hier zeggen verschillende gemeenschappen, kunnen onderscheiden. Tekenend wij India hier af als de grote Gesamtperson voor de indier, de konkrete samenleving is meestal kleiner. Men zou Bengalen, Gujarat, of Tamilnad een Gesamtperson kunnen noemen en tenslotte nog kleinere gemeenschappen. Al die vormen van gemeenschap hebben dezelfde karakteristieken, maar steeds weer op een andere manier. Spreekt men over het kastensysteem in India, dan zou men evengoed kunnen stellen dat het systeem niet bestaat, wel de kasten. Bengalen of Tamilnad kent kasten, maar tussen beide landen heersen verschillen. Er bestaat verschil tussen iemand van de hoogste kaste uit het noorden en uit het zuiden, dit geldt voor de afstamming en voor het onderhouden van verschillende riten.

Voor een goed verstaan van de indiese situatie zou men van het dorp als Gesamtperson moeten uitgaan, deze gemeenschap wordt geidealiseerd en gelegaliseerd. Dit wordt de basis van de zogenaamde klassieke wetgeving, waarvan het boek van *Manu* ons het best bekend is. Verschillende gebruiken en gewoontes werden geleidelijk wet, waaruit de wetboeken als dat van *Manu* voortkwamen. Uit het verloop van de tekst zal blijken dat er rond de zesde eeuw een groot verschil bestond tussen de noordwestelijke hoogvlakte van India en het oostelijk Gangesbekken, zoals er nu grote verschillen bestaan tussen het noordelijke en het zuidelijke hindoeïsme. Al deze konkrete samenlevingen zijn op eenzelfde patroon gebaseerd met de nodige variatie. Binnen dit geheel spelen de sektes een rol om het kastensysteem nog verder te wijzigen, zoals wij zullen zien bij de *lingayat's* of de *kabirpanthi's*.

In de indiese samenhang dient opgemerkt te worden, dat de Einzelperson allereerst lid is van de Gesamtperson. De Einzelperson wordt eigenlijk helemaal bepaald door het stramen van de Gesamtperson, het menselijk individu is vooral knooppunt van de relaties. De thuisloze wordt daarom de Einzelperson die de Gesamtperson verlaat, maar als instituut toch weer op de Gesamtperson betrokken blijft. De thuisloze vormt een instituut naast de maatschappij, waar andere spelregels gelden als in die samenleving, een instituut waar de Einzelperson meer op de voorgrond treedt tegenover de Gesamtperson.

Van belang is dat wij bij deze Gesamtperson de werkelijkheid van het land India tot in de kleinere gemeenschappen beschouwen. In het begrip Gesamtperson wordt de konkrete samenleving uitgedrukt en onderstreept dat deze omstandigheden hun stempel drukken op de Einzelperson. De verschillende godsdienstige Gesamt-

personen krijgen op soortgelijke wijze algemene karakteristieken van de Gesamtperson India. De verschillende polymorfe structuren worden in hun verschijningen bepaald door deze ene Gesamtperson. De thuisloze als een gestalte, als een Einzelperson bij uitstek, wordt — zij het op zijn wijze — evenzeer bepaald door de Gesamtperson die India, die zijn direkte samenleving is.

De ontmoeting van Einzelpersonen uit de Europese Gesamtperson met de indiese Gesamtperson leidt tot de reactie van Europa op India. Europa meent in India te vinden wat het op dat moment in de eigen Gesamtperson mist, of beter wat de Einzelpersonen in de Europese Gesamtperson missen. Dit is in het begin van de 19e eeuw, de tijd van de Europese romantiek, dat is in de crisisperiode van de dertiger jaren en tenslotte is dat in deze tijd, waarin nieuwe belangstelling voor India groeit uit een zeker onbehagen in de westerse samenleving' (Vgl. *M. Biardeau*, *Clefs pour la pensée hindoue*, blz. 7-17.)

Tenslotte een kanttekening over het boeddhisme. De vraag omtrent *Boeddha* is hoe hij een spiritualiteit kon ontwerpen die enerzijds door de Gesamtperson India bepaald was en die anderzijds buiten India tot een wereldgodsdienst werd. *Boeddha* bouwde een betrekking op tot zijn samenleving die als voorbeeld kon dienen voor de relatie tussen andere Einzelpersonen en Gesamtpersonen. Tegelijk kunnen we evenzeer stellen, dat uit het voorafgaande toch ook moet gelden, dat het boeddhisme in zeer sterke mate door de indiese Gesamtperson bepaald is, dat het boeddhisme meer indies gedachtengoed veronderstelt dan men gewoonlijk aanneemt (Vgl. paragraaf 5.2. Het boeddhisme.)

Ad 87) 1

[blz. 47]

Bij het woord *ahimsā* geven wij hier een analyse van de huidige opvatting en functie van de geweldloosheid in de indiese samenleving. De opmerking dat het boeddhisme en jainisme vanwege hun zeer consequente opvatting omtrent deze geweldloosheid buiten het hindoeïsme terechtgekomen zijn, wijst op de historische ontwikkeling van deze term. De geschiedenis doet ons zo vooruitlopen op de tekst, maar een korte uitleg kan alvast een hulp zijn.

We stoten hier op het geheim van het hindoeïsme, zoals L. Dumont dat noemt, en dat is de verhouding tussen de godsdienstige samenleving en de thuislozen. Vegetarisme en akosmisme zijn voortvloeijsels uit de oorspronkelijke *ahimsā*-gedachte die keizer *Aśoka* promulgeert. Hij laat het verbod aanslaan om dierenoffers te brengen en maant aan tot een geweldloze levenshouding welke laatste beantwoordt aan het gedragspatroon van de boeddhistische lekenaanhangers. Het wetboek van *Manu* kent nog de dierenoffers, veronderstelt zelfs het nuttigen van vlees bij de participanten aan het offer. Tegelijk vermeldt hetzelfde boek van *Manu* dat het zich onthouden van vlees even verdienstelijk is als het vedische paardenoffer. Het woord *ahimsā* wordt door *M. Biardeau* vertaald met de afwezigheid van het verlangen om te doden en dat wordt later tot geweldloosheid.

De beide teksten vermelden de probleemstelling: de vedische kultus kende offers, vooral van paarden. Naast de brahmaanse priesterkaste komen de thuislozen, die de offers afwijzen omdat zij de samenleving verlaten. Zij brengen het geestelijk offer van de ascese, waarmee de thuislozen als instituut een andere heilsweg aanbieden dan de vedische kultus. De brahmanen gaan deze levensvorm integreren en plaatsen de thuisloze als ideaal aan het levenseind van ieder brahmaans leven. Dan is het brah-

manisme ontstaan in onderscheid tot de vediese godsdienst, waarbij het offer centraal staat. Het merkwaardige verschijnsel doet zich voor, dat de thuisloze het leven van alle dag van de brahmanen beïnvloedt, wat tot uiting komt in het vegetarisme en de geweldloosheid.

Naast het offer van de hengst komt het offer van de koe ter sprake in het boek van *Manu*. De koe schijnt, hoewel zij in de oude traditie geen kultus kent, de vrouwelijke tegenhanger van de hengst te zijn en is om verschillende redenen een rein dier. De koe mag alleen ter ere van de goden geofferd worden, aldus *Manu*. Vanuit deze dieren schijnt het offerverbod zich geleidelijk over alle dieren te hebben uitgebreid, maar tot op de huidige dag kent men bijvoorbeeld nog het offeren van geiten. De hengst is het voorbeeld van de mannelijke vruchtbaarheid en de koe de bron van leven, genezing en reinheid. Betekent de *ahimsā* op de eerste plaats niet offeren, dan is dat het niet offeren van deze dieren en tenslotte van alle dieren.

Offeren wordt opgevat als doden; wordt het offeren vermeden dan wordt dit later vertaald als het vermijden van het opzettelijk doden, zelfs het doden in het algemeen. Het jainisme gaat hier de meest radikale weg op, die India kent, en is van het hindoeïsme uitgesloten. In een volgende fase wordt dit dan de levende wezens sparen, eerst dieren natuurlijk, maar er bestaat een uitbreiding naar de planten. In de *Mahābhārata* wordt zelfs melding gemaakt van respect ten opzichte van de bomen.

Verder groeit er de tendens om in de plaats van dierenoffers zaden, vruchten en bloemen te offeren. Intussen heeft zich dan de materiële verandering voltrokken en is de vediese offerplaats vervangen door de tempelkultus. De materiële verandering heeft zich compleet voltrokken en de dierenoffers zijn overbodig geworden. (Vgl.: paragraaf 5.1.2. *Manudharmaśāstra*, de sektor van de tempel.)

Dit betekent vervolgens dat de brahmanen niet meer op de eerste plaats als priesters dienst doen, die zorg dragen dat het offerritueel korrekt wordt uitgevoerd, maar het aksent ligt helemaal op de kennis. Hierdoor ontstaat een verinnerlijking van de kennis van de *Veda's*, die leidt tot de spekulatieve geleerdheid van de brahmanen. De kennis wordt bepalend voor de rol van de brahmanen, de eerste kaste in de samenleving, niet macht of rijkdom. Hun gezag berust op de wetsuitleg en zij worden daarmee de wetgeleerden die de jurisprudentie bepalen.

Met het afschaffen van het dierenoffer, de vediese offerritus, zijn er twee wegen gekomen: de tempelkultus en de weg van de thuisloze. De tweede weg staat open voor andere kasten, de lagere groeperingen, of de discussie daaromtrent is gaande. De weg is open voor de 'armen' die werkelijk de ascetische regels onderhouden. De overeenkomst tussen tempelkultus en vediese rite en offerplaats zullen we nog aanduiden. Maar hier moge nog een ander aspekt aangewezen worden, namelijk dat met de aanwezigheid van de tempel lagere kasten door hun kleinere gaven aan het offerritueel kunnen deelnemen, zich in aanwezigheid van het goddelijke kunnen stellen zonder de grote vediese riten. Door deze ontwikkeling is het mogelijk veel niet-vediese gegevens in de vediese ritus te integreren.

Sociaal-ekonomiese factoren kunnen helpen om de materiële verandering te verklaren. Het offerritueel vereist een grote priesterschare; bij sommige offers moeten er zeventien priesters met assistenten zijn. Vervolgens is het offer nooit een gebeurtenis van de gemeenschap, maar altijd wordt de offerdienst op iemands persoonlijk initiatief en derhalve ook op zijn kosten verricht. Voor deze kostbare uitgaven zijn eenvoudig weinig mensen te vinden, alhoewel er tot op de huidige dag brahmanen zijn, die de beeldenkultus afwijzen en zich zo strikt mogelijk aan de vediese traditie

trachten te houden. Meestal is er een soort kompromis gesloten met de hindoeïstische tradities. Deze materiële omstandigheden hebben er aanzienlijk toe bijgedragen om de beide andere wegen van ascese en kultus te bevorderen, waarbij de rijken toch hun plaats als weldoener voor priesters, thuislozen en leken in de godsdienstige samenleving behielden. Uit deze praktische overwegingen komt de *ahimsā*-gedachte mede voort en daarom kon het *ahimsā*-ideaal van *Gandhi* ook in India zelf revolutionair zijn, de geweldloosheid als politiek en sociaal wapen. (Vgl.: J. Gonda, *Die Religionen Indiëns*, vol. I, blz. 142 vv.)

Gevolg van deze ontwikkeling is dat de brahmanen zich allereerst op de kennis van de *Veda's* moeten toeleggen in plaats van het onderhouden van de wereldorde. De tweede konsekwentie is dat de brahmanen zich een duidelijke positie binnen het thuisloos bestaan moeten verwerven. En tenslotte moeten de brahmanen zich een rol in de tempel zien te verwerven, waardoor het kastensysteem in de tempel terugkeert. Zo wordt volgens de klassieke wetgeving de thuisloze bij uitstek een brahmaan, wordt in de loop van de tijd de funktie van hofkapelaan de belangrijkste brahmaanse funktie en speelt de brahmaan een belangrijke rol in de tempel, maar dit nu niet als onderhouder van de wereldorde, maar als kenner van de *Veda's* en het ritueel.

Hier sluiten wij aan bij de opvatting van L. Alsdorf zonder diens argumentatie helemaal te volgen. Opent hij zijn redenering met het magies-rituele karakter van de *ahimsā*, dan komt hij in het vervolg tot de stelling van de heterodoksken dat de ware brahmaan die brahmaan wordt die dat laat blijken uit zijn gedrag. Daarmee sluit hij aan bij wat wij omschreven als het geestelijk offer van de ascese door de thuislozen gebracht. Misleidend is hier de uitdrukking geestelijk offer, omdat in de indiese mentaliteit hier een andere werkelijkheid onder verstaan wordt. De monnik en de asceet voltrekken het offer van hun leven in hun levenswandel. Het offer dat niet in de tempel of in de brahmaanse riten voltrokken wordt, maar in het lichaam, wordt langs een andere weg voltrokken. Er is in de oorsprong verwantschap tussen de verschillende offers, maar in de loop van de tijden gaat de betekenis van het levensoffer van de thuisloze en de andere offers uiteen. De offers dienen om de wereldorde te onderhouden en om gaven van de goden te verwerven, de thuisloze wil door zijn offerleven juist de grens bereiken, maar dit offer wordt voltrokken in en door de hele mens. Zo krijgt de *ahimsā* of geweldloosheid een ascetisch karakter en dat betekent voor de thuisloze een religieuze ascese. De geweldloosheid heeft daarom allereerst een offerkarakter, dat is de basis waarop de brahmanen deze vorm konden integreren in het leven van alle dag.

M. Biardeau maakt duidelijk dat integreren van het thuisloos bestaan de godenverering mee mogelijk maakte. De brahmaan is eerst onderhouder van de wereldorde, zijn offerritus doet de wereld voortbestaan, maar dan wordt de brahmaanse thuisloze de verlorene bij uitstek. God als laatste werkelijkheid wordt de grote asceet of thuisloze, de neutrale wereldorde als absoluut zijn wordt de deus absconditus, die toch ook iets met deze wereld van doen heeft. De konkrete rol van de brahmaan is veranderd en daarmee is de integratie van de godenkultus, als een ander godsbeeld, mogelijk. (Vgl.: paragraaf 5.1. *Manudharmaśāstra*.) De brahmaan is langs de weg van de 'armen', de asceten, toch weer in alle sectoren van het indiese bestaan binnengedrongen. Zo kan de geweldloosheid in het huidige hindoeïsme de betekenis krijgen, die wij er hier aan geven.

In deze studie worden alle sanskritwoorden in het meervoud aangeduid met 's om de lezer het herkennen van verschillende woorden te vergemakkelijken

De transskriptie is niet overal konsekwent dezelfde, waardoor tussen verschillende delen van deze studie een duidelijk onderscheid ontstaat of vanwege de reden dat ter verheldering uitdrukkelijk voor een bepaalde transskriptie gekozen wordt. In het register geven wij een overzicht van de gebruikte termen met de verschillende transskripties om de eenheid in de terminologie te handhaven

Ad 88)

[blz 48]

Vgl. L. Diks, *Strukturalisme en godsdiensthistorie*, proefschrift Nijmegen, 1973, vooral Summary, blz 177-179.

Sprekend wij hier over structurele benadering, dan registreren wij met *M. Biardeau* (Cleps pour la pensée hindoue, blz. 128) dat vele myten in India hun Levi-Strauss nog niet gevonden hebben. *M. Biardeau* plaatst haar vraag echter in een duidelijk kader, zij vraagt zich af in hoeverre de samenleving de maatschappelijke hiërarchie, in de myten terugkeert. Wij wezen reeds op het koordinatensysteem dat de mens als eksistentiaal nodig heeft om werkelijk mens te kunnen zijn. In Ad 23-25) en paragraaf 1.2 Wijze van benadering, legden we uit dat de structuur een rol speelt. In de term kontrastructuur wezen wij op het feit dat de thuisloze een structuur nodig heeft om zijn leven gestalte te geven. Waarom wij toch de voorkeur geven aan de morfologische benadering van *K. Goldammer*, daarvoor zijn twee argumenten.

Het eerste argument is het feit dat de morfologie de levende werkelijkheid tracht te beschrijven. Om het in de paragraaf 'Wijze van benaderen' gebruikte beeld voort te zetten: het strukturalisme vergelijkt de skeletten en een skelet is voor ieder wezen noodzakelijk, maar de vorm zegt meer: het skelet én de gestalte waarin het skelet verschijnt. We kunnen zeggen dat de mens, de godsdienstige mens 'strukturaal' is, en de vergelijking van de skeletten zeer waardevol is om de gegevens duidelijk te ordenen. Van de andere kant menen wij dat het strukturalisme toch weer een abstraksie vormt die ons verder wegbrengt van de konkrete werkelijkheid.

Het tweede argument is dat met de morfologie zoals *K. Goldammer* die voorstaat, naast de vergelijkende morfologie een betere theologische benadering mogelijk is dan met het strukturalisme. De methode van *Goldammer* leidt tot de meest verstoffelijkte godsdienstwetenschappelijke benadering, daarnaast biedt deze aanpak tevens de hanteerbare principes voor een theologie van de godsdiensten.

Wij maken graag gebruik van de studies van *B. Heimann* en *M. Biardeau*, omdat zij juist het terugkeren van de konkrete maatschappelijke structuur in filosofie en godsdienst trachten toe te lichten. De band tussen abstraksie en werkelijkheid blijft in hun studies meer bewaard, hetgeen binnen de indologische studies van grote waarde is. Wel voegen wij hier als kritiek aan toe, dat de sociaal-ekonomiese factoren nog teveel over het hoofd worden gezien. Ook L. Dumont besteedt hier te weinig aandacht aan. Daar komt een tekort aan feitenmateriaal bij om deze sociaal-ekonomiese relaties scherp te omschrijven.

L. Diks zegt duidelijk dat naast het strukturalisme godsdiensthistorie noodzakelijk blijft. Wij zouden het analoog aan het woordgebruik eksistentiaal en eksistentieel aldus willen formuleren: de strukturele mens bestaat alleen als structurele mens. De

strukturaanalyse is een multidimensionale benadering van de probleemstelling, omdat zij multidisciplinair te werk gaat. In zijn konklusies zal het strukturalisme een meerdimensionaal antwoord moeten geven. Probleemstellingen uit het tweedimensionale platland kunnen toegelicht worden uit het driedimensionale bolland. Maar het platland kan zowel een horizontale als een vertikale probleemstelling zijn, bijvoorbeeld de intermenselijke verhouding enerzijds en de betrekking tussen god en mens anderzijds. Voor alle dimensies proberen de wetenschappen eenzinnige talen te vinden, waartegen de mytologie de meerdimensionaliteit laat staan. Nog gekompliseerder wordt deze benadering, wanneer men het terrein van de mytologie verlaat en er andere ekspressiemogelijkheden als architectuur of dans bij betreft. Zovele mogelijkheden van uitdrukking en dientengevolge van benadering, zoveel dimensies zijn er mogelijk. De strukturalist zal daarom trachten tot een n-dimensionale benadering te komen om de structuur te achterhalen.

Met L. Diks delen we het bezwaar tegen het strukturalisme: het is abstrakt en veronderstelt een zekere fossilisatie, waarbij de eksistentiële werkelijkheid verdwenen is. Van de andere kant biedt het strukturalisme de mogelijkheid het materiaal te ordenen en tot de grondstructuur te komen die een n-dimensionale gestalte heeft aangenomen. Maar deze grondstructuur is uitdrukking van de inspiratie, die we vanuit de filosofie kunnen proberen te interpreteren en die dan getoetst moet worden aan de levende godsdienst.

Het gebruik van de aan de wiskunde ontleende term n-dimensionaal stelt meteen een kwestie, dat dit aantal n in het gewone leven niet oneindig kan zijn. Uit andere dimensies moeten gevoelens en overwegingen in de omstandigheden van het alledaagse leven geprojecteerd worden, maar deze projekties kunnen verschillend worden uitgevoerd. Daarom kunnen aan één as of koördinaat heel verschillende gegevens gekoppeld worden die uit verschillende wijzen van projekteren te voorschijn komen. Daarom zal men steeds weer moeten trachten te achterhalen, welke verschijnselen bij elkaar behoren en waarvan zij de projektie zijn. In deze kontekst verwijzen wij naar de kanttekening rond het begrip naakt dat in onze kultuur en in de indiese met andere polen verbonden wordt. Naaktlopen in Europa en in India heeft gewoonlijk een andere betekenis: een innerlijke houding wordt in de dimensie van de uiterlijke kleding geprojecteerd. De projekties zijn het resultaat van andere inspiraties die in het gebied van de kleding achterhaald kunnen worden door de andere polen te onderzoeken waarmee naakt gewoonlijk verbonden wordt. Dan blijkt dat er als het ware drie mogelijkheden zijn: het baden, dat beide kulturen gemeenschappelijk is; de naaktheid in het nudistenkamp en in het asceties leven, waar duidelijk een verschil in bedoeling is. Geen kleren betekent in twee kulturen een projektie uit een andere dimensie in de dimensie van de menselijke klederdracht.

Als multidimensionele wetenschap zal het strukturalisme daarom uit de verschillende projekties tot de dimensies van het menselijk en godsdienstig gedrag zien te komen. Dit gebeurt door zowel aanverwante als tegengestelde begrippen bij elkaar te halen. Bij het begrip naakt komt men in Europa op het gebied van intermenselijke verhouding, altans in de moderne samenleving geldt dit. In de indiese samenleving komt men allereerst bij de godsdienstige ekspressie van asceties leven. Hier gaat het om de dimensie van intermenselijke relaties, daar om godsdienstige praktijken. Maar de indiese naaktheid bleek vooral gekoppeld aan het doorstaan van warmte, hitte. De godsdienstigheid en de kosmos, het klimaat en de naaktheid zijn verbonden, binnen het veld van de godsdienst staat de naaktheid tegenover de kosmos, de natuur.

Staat het nudistenkamp in zekere zin in het teken van het naturalisme, als terugkeer naar de natuur, de indiese naakte asceet is representant van degene die de natuurkrachten overwonnen heeft. Binnen het veld van de godsdienstigheid betekent dit weer dat de kosmos een belangrijke komponent vormt, dat de indiese mens in zijn godsdienstigheid anders georiënteerd is dan de westerse mens. De natuur – maar dan niet zoals in ons woord natuurliefhebber – speelt in India een grote rol; deze gerichtheid op de natuur noemen wij koördinaat of dimensie. Het gezichtsveld van de godsdienstige mens wordt door eigen lijnen bepaald. Zo ontstaan de verschillende dimensies of koördinaten die de structuur in het strukturalisme bepalen.

De morfologie probeert de nabijheid tussen de structuur en de konkrete mens te bewaren. Het woord vorm staat derhalve bij ons centraal, omdat het niet alleen over het wat, maar ook over het hoe van het te onderzoeken objekt gaat, zoals dit konkreet verschijnt. *Goldammer* stelt bij het woord struktureel dat de godsdienstwetenschap geen godsdienst-pathologie dient te zijn. Vervolgens spreekt hij over grondstrukturen en de structuur van de gestalten, die de grote typen van de godsdienst vormen, zoals de godsdiensten der natuurvölker, de wereldgodsdiensten. Maar *Goldammer* doet geen poging om de structuur in zijn koördinaten te ontleiden of een verschil in dimensies aan te geven. (Die Formenwelt des Religiösen, blz. XXV, 11-19.)

Zonder ons direkt op Lévi-Strauss en diens strukturalisme te baseren zochten wij steun bij *M. Biardeau*, *B. Heimann* en *L. Dumont* om tot een struktureel model te komen, een model dat enerzijds niet puur tot het strukturele behoort omdat het in de konkrete indiese werkelijkheid staat, anderzijds toch een model is en in zoverre abstrakt omdat het op verschillende wijze konkreet in India voorkomt. In dit model trachten wij de structuur van één sektor beter te analyseren om de grondstructuur met de daarin opgesloten grondinspiratie te verstaan.

Wij proberen immers van het thuisloos bestaan niet alleen de structuur nader toe te lichten, de betekenis speelt tevens een grote rol. De vraag gaat zich afspelen rond de betekenis van deze strukturele indeling van het thuisloos bestaan, van de verdeling van religieus leven en de overige godsdienstige verschijnselen. Daarin vinden we wellicht een struktureel moment dat ons verder helpt de konkrete strukturen van het christelijke thuisloos bestaan beter te verstaan. Hier zal zich de diskussie over de kontinuïteit en diskontinuïteit gaan afspelen, hoe een soortgelijke structuur een andere betekenis krijgt. Kortom, mede door het strukturalisme zijn we meer geïnteresseerd in de strukturen, maar wij zullen deze methode niet gebruiken, zolang India zijn Lévi-Strauss niet gevonden heeft.

Al delen wij de bezwaren tegen het strukturalisme, wel kennen wij ook de heuristische waarde ervan. De morfologische benadering, in zoverre wij daarin tot een strukturele benadering kwamen, heeft ook vanuit dit aspekt gezien er sterk toe bijgedragen om de problematiek rond het thuisloos bestaan te benaderen. Het model van het huis werd het 'heurèka' om met behulp van de vier sektoren van het thuisloos bestaan beter te kunnen bepalen. Door deze verduidelijking als methode te gebruiken menen we een weg gevonden te hebben om de polymorfe structuur van godsdienstig India beter te kunnen benaderen.

De geschiedenis van India brengt er een aspekt bij, dat én door het strukturalisme én door de indiese bronnen gemakkelijk verwaarloosd wordt. Dit zou voor de morfoloog betekenen dat hij het zicht op de werkelijke pluriformiteit zou verliezen, hij zou langs deze weg slechts komen tot ternauwernood onderscheiden multiplekse

verschijnselen. Hiermee zou het uiteengaan van een aantal tradities geen verklaring vinden, terwijl de geschiedenis hier niets aan duidelijkheid te wensen overlaat

Het woord *struktuur* krijgt in onze studie de betekenis van de algemeen aanvaarde categorieën van de verschijning van god en zo van deel van de polymorfe *struktuur*. Maar dit zou een onderzoek naar de zin van de coördinaten van deze structuren niet uitsluiten om gemakkelijker de verschillende verschijnselen binnen de polymorfe *struktuur* te ordenen, zodat men van daaruit naar de betekenis kan vragen

Ad 93)-97)

[blz 52-53]

In dit overzicht van het begrip heilig volgen wij *B Heimann*, die een doorsnee tracht te geven van het prakties gebruik van het woord heilig. In de Index van *M Winternitz* bij de 'Sacred Books of the East' vinden we alle categorieën, die we verderop zullen bespreken. De student en de verschillende vormen van thuisloos bestaan, alsook de derde levensfase uit de brahmaanse wetgeving werden vermeld. Onze analyse van het thuisloos bestaan is volgens deze bron tegelijk een onderzoek naar de konkrete betekenis van het begrip heilig

Het overzicht van *B Heimann* geeft ons een eerste aanzet om het verschil tussen de indiese opvatting van heilig en de westerse of christelijke waardering voor de heilige toe te lichten. Deze thematiek keert terug in de woorden spiritueel en kontemplatief, waar wij na de behandeling van de wetgeving van *Manu* op terugkomen. Hier ligt ons bezwaar tegen de uitdrukking 'het heilige'. Wij gebruiken daarvoor 'god', omdat juist de emotionele geladenheid hier een belangrijke rol speelt. In het indiese woord spreekt een andere beleving mee: het fascinerende, het boeiende, waardoor 'het heilige' bepaald wordt, moet anders verstaan worden.

Hiermee staan wij voor de moeilijkheid, dat wij toch een term moeten kiezen die binnen de godsdienst en godsdienstwetenschap bruikbaar is om de laatste werkelijkheid aan te duiden. Wij geven hier de voorkeur aan de term god, omdat dit woord het best te gebruiken is om het absolute zijn met zijn verschillende aspecten te verbinden. Het woord god heeft bovendien het voordeel, dat het ons toch binnen de indiese problematiek houdt door de glijdende betekenis van godheid naar god. In deze zin beantwoordt het aan het woord *brahman*, waarbij in het indies denken het neutrum het belangrijkste aksent krijgt

Het woord god roept makkelijk een personalistische voorstelling op, die we in het indies denken niet mogen veronderstellen en hier zien wij de objeksie tegen deze term. De personalistische voorstelling is weliswaar niet helemaal uitgesloten, maar wordt meestal verbonden met lagere niveau's van het absolute zijn. Het is de spanning tussen de godheid *Brahmā* en *brahman* als het absolute zijn, de godheid wordt geïndividualiseerd voorgesteld als het zijn dat toch op een of andere manier handelend optreedt. Met deze kanttekening en toelichting op het indies godsbegrip geven wij de voorkeur aan het woord god (daarom uitdrukkelijk zonder hoofdletter evenals *brahman*) om een term te kunnen gebruiken die zo dicht mogelijk bij het woord *brahman* komt.

Wij volstaan hier in eerste instantie met het aangeven van welk type van mensen onder de categorie heilige gevat worden. Een analyse van de heilige plaatsen zou ons een andere indruk van de betekenis van heilig geven, heilig ligt in dit geval meer in de kultiesfeer. Zo tekent zich vanuit de etymologie onze vraagstelling af rond de plaats van het thuisloos bestaan in de indiese samenleving. In het gebruik van het

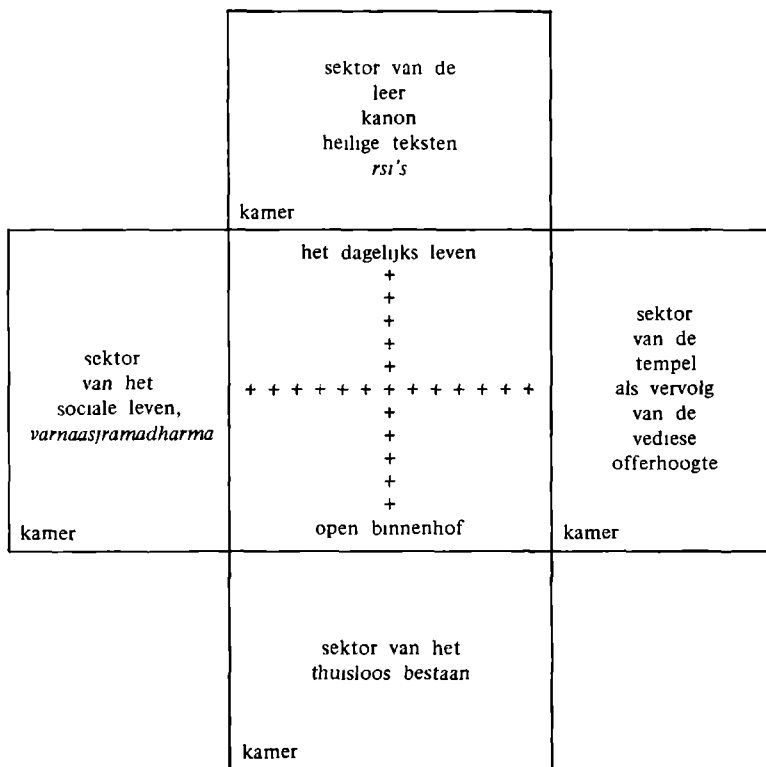
woord heilig komt volgens onze opvatting de grondstructuur van de indiese samenleving naar voren, die wij in het volgende zullen schetsen. Hier moeten wij ons echter blijven openstellen voor de konklusies van een verdergaand formgeschiedtlich onderzoek, die tot kritiek op dit onderzoek zouden kunnen leiden. Voorlopig voelen wij ons in deze mening gestaafd door het verloop van ons onderzoek, waarin alle termen die met het thuisloos bestaan in verband staan als *parivrājaka*, *śramaṇa* of *vairāḡi* in eenzelfde richting wijzen als *B. Heimann* aanduidt. De betekenis van de woorden en van de mensen die deze naam dragen wijst naar de sfeer van het kennen als men in India spreekt over heilige personen.

Een nadere bestudering van het begrip heilig, alsook van de verschillende termen die wij hier gebruiken, zou een goed hulpmiddel zijn om tot beter verstaan van de indiese godsdienstigheid en heel in het bijzonder van de indiese spiritualiteit te komen. Het zou een belangrijke verheldering kunnen brengen in de door ons gestelde problematiek en bovendien zou het de gestelde kwestie meer konkreet maken, verstoffelijken. Vanuit de morfologie en vanuit de missiologie zouden dergelijke studies toe te juichen zijn, omdat daardoor de dialoog een tastbare inhoud krijgt; vgl.: 101).

Ad 102)

[blz. 58]

Schema van het hindoe-huis:



In aansluiting bij wat wij in het vorige hoofdstuk zeiden over de kennis, willen we hier kort een aantal termen toelichten. Het typiese karakter van de indiese kennis werd beschreven in het beeld van de tempel, als weerspiegeling van de godsdienstige samenleving. Tempel is hier meteen het trefwoord, dat ons verder helpt. De tempel is de opvolger van de vediese offerhoogte, die het vedies brahmanisme kenmerkte. Het probleem van de continuïteit en de verandering in de indiese godsdienst dient zich daarbij aan. Daarbij hoort natuurlijk de oorzaak van de verandering en ook de grond van koerswijziging door deze verandering teweeggebracht.

In navolging van Professor *J. Gonda* grijpen wij de termen substratum en bovenlaag aan om de vermeende tegenstelling tussen ariërs en draviden, als beslissend voor de indiese ontwikkeling, verder te analyseren. De terminologie van boven- en benedenlaag is gunstig vanwege het feit dat men hiermee afstand kan doen of doet van rasistische voorstellingen. Deze zelfde tegenstelling wordt in de godsdienstige sfeer graag vertaald met ortodoks en heterodoks, waarbij de zogenaamde ateïsten in de discussie verdwijnen. Dit wordt in de sociale sfeer de tegenstelling tussen brahmanen, als de elite onder de ariërs, en de lagere klassen en daaronder vooral de overwonnen draviden. De reactie van de onderdrukten wordt zichtbaar in de tempel van de beeldenverering tegenover de strakke vediese offerritten.

Deze tegenstellingen, aldus gefixeerd, willen we overstijgen door nader in te gaan op de kwestie rond de brahmanisering en de sanskritisering. In het kielzog van de ariese verovering ziet men meestal de invloed van de brahmanen toenemen, maar wij menen dat er toch een verschil is tussen deze krijgstochten en de verbreiding van het brahmaanse levenspatroon. In de veroveringstochten stonden de vorsten en soldaten op het eerste plan en de brahmanen hebben hun positie ten opzichte van deze machthebbers moeten bepalen.

Vervolgens blijkt in het verloop van de geschiedenis niet, dat de brahmanen de aanvoerders zijn geweest bij de expansie van de indiese of hindoeïstische cultuur naar Indonesië. En toch moeten we de hindoeïsering van dat eilandenrijk een sanskritiseringsproces noemen. De uitbreiding van de hindoe-kultuur is in zeer grote mate afhankelijk van de lokale bevolking, die dit patroon overnam en zo de sanskritisering bewerkte. Om dit proces te registreren hoeven we echter het indiese subkontinent niet te verlaten, maar slechts naar het zuiden te gaan of in resente tijd naar de zogenaamde stammen binnen India. In tempels die oorspronkelijk niets met de vediese traditie van doen hadden, worden nu vediese hymnen gezongen om deze kultus zo binnen de kontekst van India aanvaardbaar te maken. Binnen de sociale sfeer gebeurt een dergelijke sanskritisering doordat bijvoorbeeld stamhoofden of belangrijke families zich een officiële stamboom aanmeten die wijst op een brahmaans verleden.

Omtrent de sanskritisering kunnen we zelfs binnen het kader van deze studie blijven, omdat de thuislozen een aanzienlijke bijdrage geleverd hebben tot de saamhorigheid binnen het indiese subkontinent, die grotendeels gestoeld is op het sanskrit, de taal en de – godsdienstige – literatuur. De monniken die de samenleving verlaten, zijn grote verbreeders geweest van het indiese kultuurgoed en hebben door hun trekkend leven aan heel India een sterke kulturele en traditionele band gegeven. Wij gebruiken de uitdrukking traditie positief als het verdergeven en het beschermen van overgeleverde waarden. Dit wordt in de sociale sfeer een zekere konventie, die wij als klassieke wetgeving omschrijven, dat is de konventie die zich op bestaande tradities, op heilige teksten beroept.

De sanskritisering wordt niet alleen door de brahmanen bevorderd, maar evenzeer door niet-brahmaanse groepen, waaronder ook de niet-brahmaanse thuislozen vallen. De sanskritisering legt vooral de nadruk op de kulturele band door heel India, de brahmanisering vindt vooral plaats in de sociale sfeer. Hier is het vanzelfsprekend dat de brahmanen hun positie binnen de samenleving trachten te verdedigen en te versterken. Een aantal van de wetboeken kan slechts begrepen worden tegen de achtergrond van het priesterlijk verzet tegen de wereldlijke machthebbers. Was dit in de oudere geschiedenis voor de brahmaanse kaste noodzakelijk, in de meer recente geschiedenis zien we het ook gebeuren dat priesters van lokale of regionale godsdienstige bewegingen zich aan brahmaanse regels onderwerpen om voor zichzelf de brahmaanse rechten te kunnen opeisen. In het zuiden van India zal men zeer weinig priesters vinden, die, hoewel ze brahmaan zijn, ook van 'ariëse' oorsprong zijn.

Bij de brahmanisering zien we een tweede tendens van onderaf, die het brahmaans kader tot zelfrechtvaardiging gebruikt en daarmee de brahmanisering in de hand werkt. Deze benadering van onderaf is pas goed mogelijk sinds de vediese offerhoogte veranderd is in de tempel. De rol van de brahmaan is van priesterlijke bedienaar bij de vediese ritën geworden tot vertolker van de vediese literatuur en zo ook weer tot vertolker van de tempelritën. Daarom kunnen brahmanen in tempels priesters worden en vanaf dit moment kunnen priesters van niet-brahmaanse afkomst door zich te onderwerpen aan de brahmaanse konventie tot de brahmaanse kaste gerekend worden.

In de brahmanisering en sanskritisering gaat het om een dubbele beweging van bovenaf en van onderaf en deze interactie van beide stromingen heeft dit gebeuren zeer sterk bepaald. Maar dit kon alleen gebeuren op basis van gemeenschappelijke elementen, welke men vaak over het hoofd ziet. Hier komt een zeker vooroordeel naar voren dat zegt dat ariërs geen tovenaars of medisijnmannen gekend zouden hebben, geen beeldenverering, maar alleen de vediese offerritus, waarin magie geen rol zou spelen. Dit is een 'verlicht' beeld, dat men van de ariëse godsdienst ontworpen heeft. De studies omtrent de *vr̥atyā's*, hoe aanvaardbaar ook, proberen juist te illustreren dat andere standen binnen de ariëse gemeenschap met eigen godsdienstige overleveringen en gebruiken hun invloed hadden op de ariëse godsdienstigheid. De brahmaanse wetboeken hebben zich in ieder geval moeten weren tegenover de andere tradities, waarvan restanten in verschillende wetboeken terug te vinden zijn.

De bovenlaag en de benedenlaag, waarin men de indiese samenleving graag verdeelt, is niet op de eerste plaats een racistische verdeling, het is vooral een afbakening die wij uit de literatuur aflezen en die het resultaat is van de reactie waardoor een bepaalde stand binnen de indiese samenleving zich moest rechtvaardigen. Dit laatste houdt in, dat er sprake is van een nauwe verwevenheid tussen boven- en benedenlaag. De bovenlaag is geheel geworteld in het substraat, waarbij de leidinggevende klasse helemaal niet de machthebbers zijn. Hier treedt de opmerkelijke verdeling van de indiese samenleving op de voorgrond en het grondstramen dat aan verschillende factoren ten grondslag ligt.

Hier moeten we de plaats van de brahmanen in de hindoeïstiese maatschappij zien. De brahmaan wordt de vertolker van de goddelijke orde op alle niveau's, hij wordt raadgever op alle gebieden van het leven, van politiek en strategie tot godsdienstige rituelen. Deze goddelijke funksionaris is hofkapelaan of raadgever van de gemeenschap. De koningen hadden deze adviseurs nodig om hun hele beleid uit te zetten, de maatschappij kende schenkingen of belastingen voor de brahmaanse ambtenaren. De

brahmanen kregen land in leen, waar zij de vrucht van ontvingen, maar werden niet de bezitters. De brahmanen worden beloond voor hun functie, ze worden geëerd als god in de samenleving. De nadruk is bovendien komen te vallen op hun kennis van de boeken en de wetten, waardoor zij de goddelijke orde vertegenwoordigden en uitlegden.

In deze uitleg is het mogelijk zich zoveel mogelijk aan de overlevering te houden en dan komen wij bij de orthodoxe opvattingen, waar de heterodoxe en de zogenaamde ateiستiese beschouwingen tegenover staan. Zoals wij bij de uitleg van de betekenis van de uitdrukking kennis in India zeiden, gaat het in deze niet om ja of nee, de kennis betekent het opstapelen van gegevens om vanuit de huidige situatie te komen tot het bevestigen of ontkennen of geen notitie nemen. Orthodoxie betekent in dit geval de vedische overlevering bewaren en zich daaraan houden, maar betekent niet per se dat men dit conserveren vanuit een zelfde mentaliteit doet. De orthopraxis is daarom belangrijker, dat wil zeggen dat men de 'huisreglementen' aanvaardt en de orde niet verstoort.

Maar de heterodoxen kunnen zeer goed dezelfde maatschappelijke orde respecteren en toch niet tot de orthodoxie gerekend worden zonder evenwel ateiست te zijn. Voorbeeld van deze groep zijn de boeddhisten, van wie men stelt dat ze weliswaar heterodox zijn, maar bij wie de discussie omtrent het ateiستisme gestopt is. De boeddhistische monniken zijn zwervers en thuislozen die de samenleving verlaten hebben, en dat wil niet zeggen dat zij daarom de maatschappelijke orde ontkennen. Als monnik wijzen zij de *Veda's*, ook in hun spekulatieve interpretatie, af als de enige weg naar het heil. Dit opent de mogelijkheid om het boeddhistische pad te interpreteren als een andere weg naar hetzelfde heil dat de brahmaanse samenleving nastreeft, zeker de brahmaanse thuisloze.

Als de boeddhisten pretenderen een andere weg naar het heil gevonden te hebben, betekent dat niet, dat zij dan zouden beweren dat de traditionele of klassieke weg geen pad naar het heil meer zou zijn. Zij houden alleen, dat zij deze klassieke weg niet nodig hebben, dat zij het in deze zonder de traditie kunnen en daarom zonder de vertegenwoordigers van die traditie. In dit laatste ligt de aanzet opgesloten, waardoor men ertoe gebracht wordt om te zeggen dat de boeddhisten in de indische betekenis ateiست of *nāstika's* zijn. Ontkennen de boeddhisten werkelijk de brahmaanse wereldorde en diens gevolg ook de offerritus, nu gewijzigd in de tempelkultus? De geschiedenis van de boeddhistische kloosters, waarin we een nauw samengaan met tempels vinden, doet iets anders vermoeden. De boeddhistische monnik kiest een andere weg, de boeddhistische leek volgt hem zo goed mogelijk, maar de laatste leeft in deze wereld, is gebonden aan deze samenleving. Dit geeft hem het recht om de middelen te gebruiken die de maatschappij de leek biedt, waartoe de rechtsorde en de kultus behoort. Het typische van het boeddhisme is dat het in zijn welwillendheid de leek in deze vrij laat.

De boeddhisten zijn in deze heterodox in zoverre zij naast de *Veda's* een andere weg om tot heil te komen proklameren. Of zij buiten de orthopraxis vallen is een grote vraag, in de geschiedenis wordt dit duidelijk wanneer het boeddhisme een andere maatschappelijke orde aanvaardt en diens gevolg ook een andere kultus. Zichtbaar wordt dit, wanneer het boeddhisme India verlaat. Maar ook daar zien we dat regionale priesters een belangrijke rol blijven spelen, zoals in Ceylon een brahmaan aan het hof van de boeddhistische vorst verbonden bleef.

Soortgelijke problemen vinden we terug bij het jainisme, waar de brahmanen lang

een grote rol speelden. De *liṅgayat*'s stellen de kwestie wat anders, zij erkennen wel de heiligheid van de *Veda*'s maar niet als de enige werkelijke bron van de openbaring. Vervolgens bieden zij óf de brahmanen ruimte óf zij trachten zelf de plaats van de brahmanen in te nemen en zij spitsen de hele kultus toe op de god *Śiva*.

Bovendien kent India werkelijk onortoprakse mensen, die iedere vorm van godsdienstigheid ontkennen, die het bestaan van een goddelijke wereldorde ontkennen en dientengevolge ook de brahmanen niet respecteren. Zij zijn werkelijk ateïsten, godloochenars, in de betekenis die wij hier aan de uitdrukking god gaven. Dit ateïsme heeft een betekenis die ontleend is aan de indiese kontekst en die wij liever zouden aanduiden met de term onortopraksis. De heterodokse stromingen kunnen in de westerse betekenis ateïst zijn, zoals orthodoxe groepen dat kunnen zijn, zonder evenwel onortopraks te zijn.

De heterodoksen gaan over tot een andere interpretatie van de ortopraksis, wat betekent dat zij de indiese 'huisorde' laten bestaan. Of anders, dat zij dezelfde elementen enigszins anders combineren zonder daarmee het huis te verlaten. Hier keren wij terug naar het uitgangspunt, dat de kennis in de sfeer van het menselijk kennen beantwoordt aan de houding van de ortopraksis. De orthodoxen en de heterodoksen laten het huis staan, bewegen zich binnen de ene grote geborgenheid van het indiese huis. Hier ligt de nadruk op de continuïteit tegenover de verandering. De uitdrukking traditie kunnen we rustig gebruiken, want in deze zijn eigenlijk alle ortoprakse mensen traditioneel.

Brahmanisering en sanskritisering betekenen het inpassen van allerlei elementen in de indiese konventie. Dit kan een pejoratieve bijklank krijgen, zoals wanneer de brahmanen vreemde elementen opnemen. Dit laatste kan gebeuren door een gebruik aan een sanskritwoord te verbinden en daardoor duidelijk te maken dat het tot de traditie behoort.

Sprekend wij over orthodoxe of klassieke wetgeving, dan bedoelen wij die traditie die zich hoofdzakelijk op de vediese overlevering beroept, waarbij we tegelijk moeten aantekenen dat vele vediese riten de materiële verandering — lang — overleefden. Hier geldt nog een direkte continuïteit, die erop wijst dat de vediese traditie toch niet zo vreemd aan India was. Verwijzen wij voor de uitdrukking orthodox naar de vediese overlevering, dan gebeurt dit onder een zeker voorbehoud. Men zou de indruk kunnen krijgen dat dit verstaan moet worden als een houding waaraan een diepe kennis van de *Veda*'s ten grondslag ligt. Het tegendeel is waar, want het teruggrijpen is vaak puur lippendienst, net zo goed als de kennis van het sanskrit zeer gebrekkig was. Men zou zelfs kunnen stellen dat India de *Veda*'s taalkundig en inhoudelijk slecht of niet kende tot de Europese filologie de *Veda*'s herontdekte. Een soort overdrachtelijke uitleg was in de indiese middeleeuwen de gebruikelijke methode om de *Veda*'s te benaderen, welke vanuit de ortopraksis toch een zeer diepzinnige uitleg van de *Veda*'s mogelijk maakt.

Dit gebrek aan kennis van de teksten, het gevaarvol karakter van de spekulatieve wetenschap (die daarom naar de afgelegenheid van de bossen moest uitwijken) en de ritualiserende tendens in het gebruik van de teksten leggen heel andere accenten dan men verwacht wanneer er gesproken wordt over een zich beroepen op de vediese — litteraire — traditie. Dit geeft aan de brahmaan een ander karakter dan van de geleerde die zijn wijsheid put uit de kennis van de *Veda*'s en brengt hem meer in de sfeer van degene die een geheime sleutel tot de kennis van de goddelijke wereldorde heeft. Deze lijn zien we doorgezet in de leermeester, al dan niet van brahmaanse oorsprong, waar wij in het volgend hoofdstuk van deze studie op terug zullen komen.

Het gaat hier om de schakeringen die alle tezamen genomen toch een ander beeld van de brahmaan naar voren brengen, dat dichtër staat bij de magier van de zogenaamde benedenlaag dan verschillende auteurs doen vermoeden. Zo ontdekken wij een grotere homogeniteit in de indiese samenleving, waar Professor *J. Gonda* ons op attent maakt in zijn boek 'Change and continuity in indian religion'. Wij zouden de tegenstelling tussen de bovenlaag en het substratum dan willen zien als het prinsiep van de ordening en het materiaal dat geordend wordt, maar dat betekent een fundamentele eenheid. Het materiaal dat geordend moet worden, blijkt soms onwillig te zijn, maar dit is de karakteristiek van het indiese huis, dat alles in leven gehouden en verzorgd wordt, als dit maar niet betekent dat de geborgenheid daardoor verstoord wordt.

In de konkrete samenleving blijkt dat dit gebeurt door de spesifieke rol van de brahmanen, die als bovenlaag alleen kunnen bestaan in dienst van de benedenlaag die de wereldlijke leiders levert. De brahmanen zijn gewoonweg – hoe mysterieus ook – de goddelijke orde in deze samenleving en als gezag hebben zij alleen de kennis van de heilige teksten. Hun komt alleen het gezag van het orderingsprinsiep toe binnen deze wereld om te bepalen wat nog binnen het indiese huis valt, maar zij beschikken over geen ander hulpmiddel om hun invloed te laten gelden. Dit komt erop neer, dat de brahmanen als het ware de entelechie, het formerend prinsiep van de indiese samenleving vormen, maar als zodanig helemaal een deel zijn van diezelfde maatschappij.

Deze positie, door de brahmanen met klem verdedigd, samen met andere geschriften die een andere voorstelling geven, waarin de brahmanen niet helemaal deze beslissende rol spelen, illustreren dat het niet om een verzelfsprekend feit, maar dat de brahmanen zich ten opzichte van andere groepen moesten handhaven. In deze schets krijgt zelfs de uitdrukking brahmaniseren nieuwe kleur en nu niet zozeer van een overheersende groep die zich tracht op te leggen, maar van een stand die zijn positie binnen het geheel moet verdedigen. Dit probleem zullen we konkreet toelichten in de eerste paragraaf van het volgende hoofdstuk van deze studie, waar de brahmaan zijn positie moet bepalen tegenover de thuislozen binnen de polymorfe structuur.

Met Professor *J. Gonda* willen we konkluderen dat de kontinuïteit groter is dan de verandering en dat de wisselwerking tussen boven- en benedenlaag nog nader bepaald moet worden. Dit laatste zal dan vooral met de andere methodes zoals de filologische moeten gebeuren, wij zouden aan de (godsdiens-)sociologische graag een structurele benadering willen toevoegen. Voor dit probleem rond de kontinuïteit en de daaruit voortvloeiende kwesties rond de terminologie verwijzen wij naar de 'Introduction' van 'Change and continuity in indian religion' en naar 'Die Religionen und die Brahmanen' in het eerste deel van 'Die Religionen Indiens' (Zie *J. Gonda*, *Die Religionen Indiens*, vol. I, blz. 13-21-23, 295-298, vervolgens 126-168).

Ad 152)-154)

[blz. 83-84]

P. V. Kane en *Kl. Klostermaier* signaleren binnen het hindoeïstiese monnikendom vervalverschijnselen, omdat er velen zijn die zich niet aan de regels en daarmee niet aan de inspiratie van het thuisloos bestaan houden. Zij stellen zekere dekadentieverschijnselen vast, waaronder het teruglopen van het aantal waarachtige monniken. Wel is het goed te onderstrepen dat er redenen zijn waarom vele hindoes laatdunkend op de thuislozen neerzien. Maar in de litteratuur wordt het falen wellicht beter

getekend als de dichters of schrijvers de overtreding van een thuisloze gebruiken als thema voor een drama

In de literatuur leidt het falen van de thuisloze of de asceet tot een konfliktsituatie die het drama beheerst. De goden trachten door middel van verleiding door een vrouwenfiguur of door het onbeschoft optreden van een bezoeker de thuisloze uit zijn doen te brengen. In de literatuur vindt men vele ascetische kluzenaars die de ascese beoefenen om *tapas*, energie of hitte, te verzamelen. Door middel van deze *tapas* kunnen goden ook scheppen en vernietigen en daarom zien zij in deze asceten een bedreiging van hun macht en trachten deze samenbundeling van kracht te vernietigen. De thuisloze moet door zijn leven van onthouding volgens de algemene opvatting een grote hoeveelheid van deze *tapas* bezitten. Hoe groter dit bezit van energie, des te groter is zijn volmaaktheid.

De thuisloze heeft echter van alles afstand gedaan en is daarom niet meer te kwetsen, ook het bezit van deze macht interesseert hem niet. De toorn van de thuisloze opwekken schetst nu een diep menselijk probleem: de thuisloze heeft zichzelf verloochend en toch wordt zijn woede opgewekt, wat een geweldige ontlading van energie inhoudt. Hetzelfde probleem keert terug wanneer een thuisloze voor een verleiding bezwijkt. Hoe groot de verworven hoeveelheid *tapas*, energie, ook is: de thuisloze faalt, omdat hij toch nog banden met de wereld heeft en daarom kwetsbaar blijkt. De thuisloze is in zijn eigen bestaansvorm een mislukking en dit wordt stof voor de indiese dramaturgie. In hoeverre *Boeddha's* voorschrift om niet te mogen spreken over de buitengewone gaven van een monnik hierop betrekking heeft, is niet helemaal duidelijk. Neemt *Boeddha* het bestaan van deze *tapas* aan, dan is zijn voorschrift en ter bescherming van de thuisloze en van de leek om niet door een 'explosie' getroffen te worden (Vgl. 120) 121))

Ad 204) en 212)

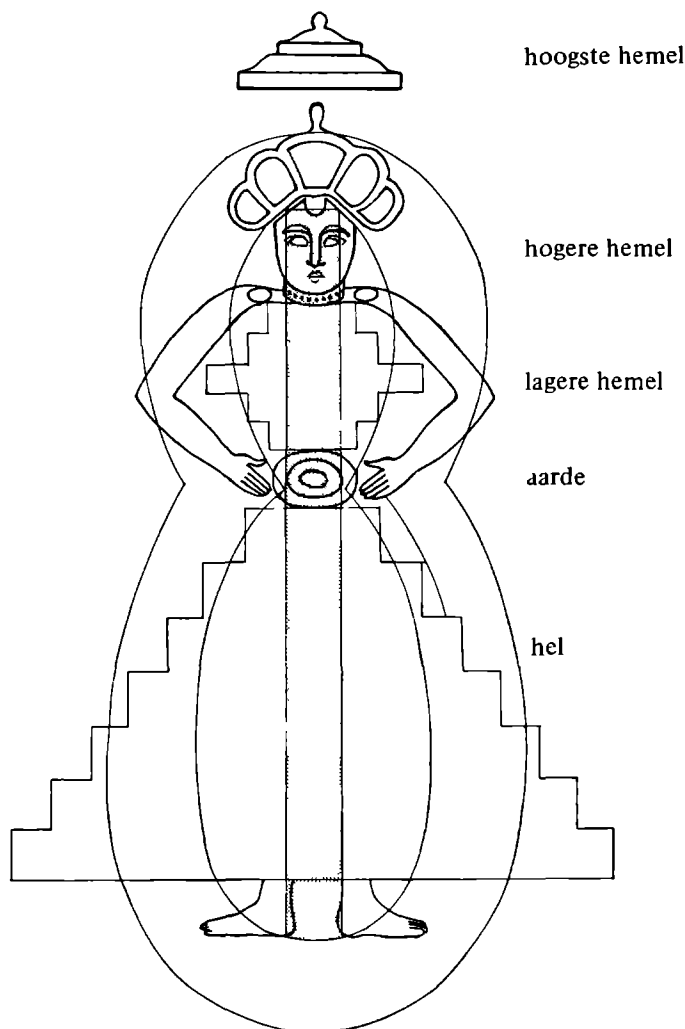
[blz. 104, 109]

Naar aanleiding van de *uposatha* is er een concrete aanleiding om nog eens te wijzen op het ontstaan van verschillende nieuwe godsdienstige stromingen. Deze dag dankt zijn oorsprong aan de vedische feestdag en vooral op de voordag kwamen veel trekkende asceten en thuislozen bijeen om hun leer te verkondigen. Dit samenkomen van deze trekkers wijst op een mogelijk publiek dat deze voordrachten en discussies kon volgen. Men zou kunnen vermoeden dat de sprekers ook een al bestaande gelegenheid gebruikten om op te treden, zoals op marktdagen. In een detail komt de vraag naar voren wat er nu eigenlijk eerder was. In deze lijn zouden morfologische studies en studies als die van *J. Gonda* noodzakelijk zijn om dit systematiseren te analyseren om altans tot een overzichtelijke probleemstelling te komen. Hier vindt men een mogelijk uitgangspunt om de verhouding tussen sociaal-ekonomiese crises en de godsdiensten beter te bepalen. Voorlopig zouden wij hier aan een gelijke oorspronkelijkheid willen vasthouden, waarbij de ekonomiese mens ekonomies op een nieuwe situatie reageert, evenals de godsdienstige mens godsdienstig op de nieuwe toestand greep tracht te krijgen of deze mede veroorzaakt. In de levensbeschrijving van *Boeddha* lezen wij over kooplui en courtisanes, die *Boeddha* en zijn aanhang aalmoezen gaven, waaronder de eerste *vihāra's*. Het gaat over personen die duidelijk uit het stadsmilieu voortkomen en die eveneens andere vormen van geldbeleggen en investeren kennen dan de agrarische gemeenschap. De kloosters worden een eksponent van hun tijd: naast anderen, als kapitalistische bedrijven. Ook in dit geval stelt zich de kwestie

van ancienniteit, wat eerder was het veranderde maatschappelijk model of de kloosters Daaruit voortvloeiend wordt de volgende vraag gesteld of het boeddhisme (en ook het jainisme) zo'n hoge vlucht kon nemen omdat de finansiële sterke groepen nu in de monniksgemeenschappen investeren konden om zo op een of andere manier de samenleving te veranderen In hoeverre wordt aan *Boeddha* aandacht geschonken om door middel van zijn verkondiging de samenleving toegankelijk te maken voor nieuwe maatschappelijke ideeën? In hoeverre is *Boeddha* door zijn verkondiging juist de oorzaak geweest van de maatschappelijke verandering? In later tijd is in ieder geval duidelijk dat machthebbers in kloosters investeerden om politiek rendement te oogsten

Ad 232) Schema van het wereldbeeld van het jainisme

[blz 118]



Naar A. Guérinot, Religion Djaina, plaat IV en V

Bij *Kabīr* komen wij voor een aantal vragen te staan welke later zullen terugkeren, maar die hier bijzonder opvallen en ons dwingen tot een terugblik in de ontwikkeling van de hindoeïstiese traditie. *Kabīr* houdt vast aan het indiese konsept omtrent god, maar dat betekent dat Kabir niet een onderscheid tussen god als geest en stof aanneemt. God heeft in de hindoeïstiese traditie een éigen geestelijk en lichamelijk zijn. Vandaar dat in de voorafgaande fase over de eenwording met god of de ontmoeting met god op een zeer fysieke wijze gesproken kan worden. Dit geldt voor de *vaiṣṇava's* en voor de *śaiva's* wanneer zij de eenwording met god zeer stoffelijk of materieel omschrijven. Bij *Kabīr* kunnen wij niet de islamitische voorstellingen van *Allah* hanteren, welke evenzeer als de christelijke overwegingen sterk bepaald zijn door dezelfde griekse filosofen.

Deze problematiek komt later bij de *Swami Vivekānanda* terug, wanneer deze zich meent te moeten verantwoorden tegenover het westen door aan te tonen dat het hindoeïsme geen afgoderij zou zijn. Hier spelen in de indiese en de westerse denkwereld totaal verschillende voorstellingen mee omtrent de goddelijke werkelijkheid. Hier raken wij een punt dat wij elders, zoals in paragraaf 5.1.7. 'India, land van spiritualiteit en kontemplatie', aanroerden mee. Deze verschillende voorstellingen en refleksies beïnvloeden voortdurend de gehele spreekwijze van indiër en westerling. Het zich niet bewust worden van dit feit roept steeds weer de nodige misverstanden op.

In de praktijk van onze studie wordt deze achtergrond hier direkt aktueel, omdat *Kabīr* gezien wordt als degene die de afgoderij afschaft en met behulp van de indiese *bhakti*-traditie streeft naar de onzichtbare god, waarvoor wij al te vlug geneigd zijn om de 'geestelijke' onzichtbare *Allah* te plaatsen. Volgens onze opvatting ligt het probleem ergens anders en met name in onze analyse van het thuisloos bestaan is dit relevant. In India speelt het onderscheid tussen binnen en buiten een zeer grote rol. De thuislozen zijn een uitstekend voorbeeld van een groep mensen die hun leven door het binnen laten bepalen, want zij hebben buiten zichzelf niets nodig om tot god te geraken. Tegelijk gebeurt dit streven alleen op basis van eenzelfde grondstramien dat in alle sectoren heerst. Daar juist ligt de mogelijkheid van uitzondering en tegelijk aanvaard zijn, de gemeenschap erkent in de weg van de thuisloze hetzelfde grondstramien als in de offerritus en als in de orde van de samenleving, maar dit wordt toch op een uitzonderlijke wijze verwerkelijkt.

Willen wij *Kabīr's* oorspronkelijkheid naar behoren waarderen, dan komt deze distinksie tussen binnen en buiten uitstekend van pas. *Kabīr* schept nieuwe mogelijkheden om god te vereren zonder van buiten, dat is de geordende samenleving als heilige orde en de tempel, afhankelijk te zijn. Hij wijst op de liefdevolle toewijding als een mentaliteit die men binnen verwerven moet en daartoe tracht hij de hulp van buiten te reduceren. In zijn benadering staat hij overigens helemaal in de indiese traditie die god vooral binnen, in de diepte van het hart, zoekt. Onze indeling in sectoren maakt duidelijk dat er verschillende wegen zijn om god binnen te ontmoeten en daartoe kan de weg via buiten heel goed dienen. De spanning tussen thuislozen en leken ligt vaak in het feit dat de thuislozen hun weg als de enige weg tot heil voorstellen. De leken zullen een andere weg toegedaan zijn, wat onder andere tot uitdrukking komt in de *Manudharmaśāstra* en in het grote vaartuig van de boeddhisten.

In de indiese geschiedenis wordt een interessante lijn zichtbaar en die duidt op een

verinnerlijking, die wij parallel zien aan de ontwikkeling, zoals *M. Biardeau* die aan- geeft, naar een meer persoonlijke uitleg van de kosmische mystiek en de geloofsver- ring van de indiërs. In het voorafgaande onderzoek maakten wij kennis met twee van de drie grote wegen om god te bereiken: de *jñānamārga* en de *bhaktimārga*. Daar kunnen wij nog een derde aan toevoegen en dat is de weg van het handelen, de *karmamārga*, waarbij het onderscheid tussen profaan en sakraal weer allereerst een westerse vondst is. Van de beide eerste wegen was duidelijk dat men met behulp van de dingen buiten tot een innerlijke vereniging met god tracht te komen. Tegelijk zien wij én de monniken de mensen onderrichten én zelfs voorgaan bij riten als dienst aan de leken. Iets hiervan vonden we reeds bij de *liṅgayat*'s, waar de monniken dienst- werk moeten verrichten. In resente tijd vinden we dit terug bij *M.K. Gandhi* die de *karmamārga* juist tot de weg voor zijn *brahmacārin*'s gemaakt heeft. Stipte onder- houding van de gemeenschapsregels, van gebedsdienst tot schoonmaakwerk, behoren tot de *karmamārga*, de derde weg tot heil als manifestatie van onbaatzuchtigheid.

De thuislozen kunnen om onbaatzuchtige redenen zeer veel funksies waarnemen, die eigenlijk tot andere sectoren behoren. Dit kan geschieden op voorwaarde, dat de thuislozen niet in de uiterlijkheid, in het buiten, verwickeld raken. De uiterlijke hande- ling moet zelfs de innerlijke handeling ondersteunen of er een demonstratie van zijn. De uitwendige dienst moet de eenwording met god bevorderen of manifestatie van de een- wording met god zijn. Dit proses kan in die zin omgekeerd worden, dat leken het werk, hun dagelijkse verplichtingen, met een onbaatzuchtige houding gaan verrichten welke met die van de thuislozen overeenkomt. Voor de huisvader wordt het onderhouden van de huiselijke verplichtingen allereerst een kwestie van mentaliteit.

Het stipt nakomen van de leefregels voor het alledaagse leven, de *karmamārga*, wordt de weg naar of de manifestatie van de bevrijding. Deze houding wordt in de bekende dialoog tussen de god *Krishna* en *Arjuna* beschreven. Het gaat om plichts- vervulling van een militair zonder eigenbelang, waarbij de eisen van de vediese tradi- tie blijven bestaan, maar de houding waarmee deze verplichtingen nagekomen wor- den, de doorslag geeft. Er heeft een verschuiving plaatsgehad van het – heilige – werk dát verricht moet worden, naar de mentaliteit waarmée het werk verricht moet worden. De onbaatzuchtigheid van de thuisloze heeft zijn invloed gehad in de andere sectoren, of om het anders te formuleren: de geweldloosheid of *ahimsā* is van de zorg van de landbouwer voor zijn erf veranderd in een mentaliteit, een innerlijke houding die het contact met buiten nooit verloren heeft.

Er ontstaat op deze wijze een mogelijkheid om de verhouding tussen binnen en buiten verschillend te waarderen. De eerste is de strikt thuisloze opvatting die het buiten helemaal uitsluit en dan zijn de thuislozen de enigen die werkelijk het heil kunnen verwerven. Vervolgens komt de visie dat wegen die buiten of binnen omgaan gelijkwaardig zijn en dat betekent dat de leken en thuislozen gelijke kansen hebben om het heil te bereiken. Tenslotte is er de mening dat buiten alleen het heil te vinden is en dit heeft zijn voornaamste verdedigers in de brahmanen en in het onderhouden van de vediese orde en daarna in de *kṣatriya*'s of de heersende standen. Langzaam treedt er een verinnerlijking in, die dus niet identiek is met het westerse begrip ver- geestelijking, waardoor de juiste mentaliteit voor beide wegen als noodzakelijk ge- zien wordt. Deze laatste opvatting sluit het gemakkelijkst aan bij de gelijkwaardig- heid van beide wegen, die in India de overhand krijgt, waarbij de andere opvattingen evenwel zijn blijven voortbestaan.

Deze benadering van het bereiken van het heil alleen binnen of met behulp van buiten heeft zijn betekenis voor de kultus. Tegelijk moeten we dan terugkeren naar het uitgangspunt van onze beschouwing: de indiese voorstelling van god. Het belang ligt hier veel meer in de verering binnen en buiten de mens. De tempel en ritën zijn wegen buiten de mens om god te vinden en zoals god in het diepste zelf te vinden is, is hij ook in de beelden. Hier is geen sprake van de onstoffelijke god die zich in de materie van het beeld of het ritueel manifesteert, want dit onderscheid kent men in India zo niet. Wel kan god meer of minder intensief aanwezig zijn. *Kabir* maakt hier gebruik van de *vaisnavitiese* gebruiken van zang, samenkomst waarin god eveneens aanwezig is, zoals in de tempel, maar nu is het buiten niet meer gebonden aan een specifieke ruimte die door brahmanen beheerst wordt. In de leden van de samenkomst, in het lied of woord is god, zo kan hij ook in de *guru* of de thuisloze zijn op meer bijzondere wijze. De thuislozen kunnen daarom de beelden in de tempel zegenen en dus als god tegenover god optreden. De konsekwentie van deze problematiek moet nog verder doordacht worden. *Kabir* betekent een zekere fase in deze lijn van de ontwikkeling omdat hij het buiten binnen het bereik van iedereen gebracht heeft en tegelijk gezorgd heeft voor een grotere verinnerlijking.

De meer antropomorfe voorstelling van god in de godenbeelden en in de epen biedt de gelegenheid om tot een verinnerlijking van de godsdienstige ervaring te komen. *Radha* en *Krishna* zijn antropomorfe voorstellingen van de kosmische krachten, van de kosmische godsvoorstelling. *Kabir* ziet in zijn woordopenbaring de mogelijkheid om tot god achter of beter nog in de godenbeelden te komen. Hij zoekt naar de verborgen innerlijkheid van gods aanwezigheid in woord en beeld en overstijgt daarmee elke voorstelling van god. Hij schept de mogelijkheid om de beeldenloze god tot de mensen te laten spreken. God is onuitspreekbaar en onzegbaar en toch kan god zich via het woord of de *guru* aan de mensen openbaren, waarbij de media van weinig belang zijn. Het kontakt met de islam stelt *Kabir* in staat om een god zonder gestalte toch tot de mensen te laten spreken en de mens de weg van de devotie te laten bewandelen. In de praktijk kan *Kabir* het zonder de tempel doen en de mensen toch een mogelijkheid tot beleving van hun devotie aanbieden. Hij staat in de formele continuïteit van het hindoeïsme, maar materieel betekent zijn verandering een verdergaande verinnerlijking van de hindoeïstische godsdienstige beleving.

De gebruiken en ceremonies binnen de kring van de *kabirpanthi's* zijn restanten van het buiten, waarvan sommige elementen zeer oud schijnen en andere vrij nieuw, maar ze worden vooral buiten de ruimte van de tempel bruikbaar en tegelijk blijft men er mee binnen de sektor van de tempel of kultus. Alle middelen zijn voertuigen op weg naar god en daarom mogen wij bij *Kabir* niet spreken over gurulatrie, een risico waaraan soortgelijke sekten blootstaan gezien de bovenvermelde voorstelling van god in de indiese traditie. Het woord lijkt ons er een goede voorstelling van hoe *Kabir* binnen de indiese kontekst aan een identifikatie ontkomen kon van god en *guru*, terwijl hij de *guru* toch zeer belangrijk vindt.

In de plaats van de tempelruimte komt de gemeenschappelijke dienst waarin de vromen samenkomen en door het met elkaar omgaan bereikt men makkelijker het heil. De omgang in en met de gemeenschap wordt voertuig op weg naar god. De volgelingen van *Kabir* zijn erin geslaagd om — ook via de direkte binding aan *Kabir* — de traditionele gegevens te vertalen om de relatie tot god opnieuw te formuleren en de konkrete gebruiken zijn daarbij een tegenhanger van de overgeleverde gebruiken, waardoor de *kabirpanthi's* afstand kunnen doen van de klassieke mytologie.

De konkrete gestaltegeving van de gemeenschappelijke diensten kan een geschikte

aanzet bieden om de gemeenschappelijke vieringen binnen het hindoeïsme te onderzoeken en te evalueren. Van de diensten van de *kabīrpanthi's* kan men wellicht uitgaan om een uitgangspunt te vinden voor een reflexie over de betekenis van de gemeenschap en de daartoe gebruikte middelen, waarvan de oorsprong niet even duidelijk is. Voor de dialoog tussen de godsdiensten ligt hier een zeer geschikt middel om de gemeenschapsgedachte eksakter dan tot nu toe te benaderen.

De hier gestelde kwesties zouden eveneens een goede bijdrage kunnen leveren om vanuit de indiese ontwikkeling de ontmytologisering of ommytologisering, waar R. Pannikar over spreekt, nader toe te lichten. India biedt daartoe de goede gelegenheid omdat het de nadruk legt op de ortopraxis en niet op de ortodoksie, wat de filosofen en theologen op voorhand al naar andere criteria en methodes dwingt te zoeken, met behulp waarvan het zijn zelfstandigheid in India heeft kunnen handhaven.

Vgl. A. Gail, *Bhakti im Bhāgavatpurāṇa*, Wiesbaden, 1969. Vgl. R. Pannikar, *Das Kult-Mysterium im Hinduismus und Christentum*, Freiburg, 1964.

Ad 321)-329)

[blz. 183-197]

Het tantrisme waarover wij in deze laatste fase moesten spreken, kan een goed hulpmiddel zijn om de relaties tussen de verschillende sectoren van het hindoe-huis nader te beschrijven. Bij het tantrisme spreken wij gewoonlijk over scholen die zich op de *tantra's* beroepen en tussen de negende en vijftiende eeuw opgekomen zijn. De dubbele omschrijving die wij van het tantrisme gaven als een systematisering van een kompleks van oude en volkse gebruiken en tegelijk een mystieke beweging, deze omschrijving kunnen wij heel goed op het jainisme toepassen. Het jainisme bewaart met zijn verlossingsleer eveneens een heel kader van eigen oude gebruiken, met behulp waarvan het zijn zelfstandigheid in India heeft kunnen handhaven.

Het boeddhisme heeft niet zulk een bewarend of konservatief karakter en kon daarom later makkelijker in het hindoeïsme opgaan toen de leermeesters zich vooral met de verlossingsleer als techniek om het heil te bereiken bezighielden. In de sfeer van de riten en gebruiken keert het bewarend of konserverend karakter van de indiese wijze van benaderen terug, daarom dat het indiese boeddhisme moest wijken waar het jainisme met een eigen traditie kon standhouden. Het tantrisme kan in allerlei scholen gebruikt worden, zowel in de thuisloze traditie, als in de sectoren van het sociale leven en van de tempel. Dit gebruik van een bepaald systeem door de verschillende stromingen en sectoren heen werkt verwarrend en vraagt om enige opheldering.

Het tantrisme kan een methode zijn om het in de wereld zijn of het verlaten van de wereld mogelijk te maken. Het kan een systeem zijn dat een intensivering van het binnenwereldlijk verblijf betekent of een kader tot steun voor de thuisloze. Het tantrisme heeft daarbij sterk het karakter van de techniek, zoals legalistische of ritualistische tendens de wet of rite kent om het doel te bereiken. Hier kan het tantrisme duidelijk aansluiten bij de ortodokse traditie en in zijn grondprinsiepes bij de *advaita*-filosofie. Vele eenvoudige *sādhū's* worden tegenwoordig als *advaita*-aanhangers beschouwd, omdat zij menen volgens een dergelijke systematiek god te kunnen realiseren, zoals de geleerde kollega ditzelfde doel kan bereiken door het opruimen van de onwetendheid met behulp van zijn studie. De *bhakta* kan weliswaar hetzelfde materiaal gebruiken maar dan om aan een andere houding uitdrukking te geven, men doet dit om zijn innerlijke gesteldheid uitwendig gestalte te geven.

Het onderscheid dat een beslissende rol speelt, is het verschil tussen buiten en binnen. Het tantrisme is voor een aanzienlijk deel inwendig het uitwendig ritueel herhalen waardoor het van ritueel een techniek wordt waarbij het uitwendig karakter een zekere rol blijft spelen. Het tantrisme blijft zo makkelijk contact onderhouden met de kosmische orde en van de andere kant kan het toch een verinnerlijking betekenen en in dit opzicht wordt het bruikbaar voor het thuisloos bestaan. De offerritten als een systeem waarbij men het offer in eigen lichaam voltrekt en inwendig tot god opstijgt sluit hier nauw bij aan en een voorbeeld daarvan is de klassieke *yoga* van *Patañjali*. Het tantrisme betekent voortgaan op het ene grondstramien van alle sectoren waarbij de aksenten liggen op de uiterlijkheid, de techniek en de overtuiging dat het voltrekken van de techniek naar het doel voert. Vgl. 120)

Bedenken wij hoe de sektor van de kanon op hetzelfde grondstramien is gebaseerd, waarbij de vedische offerhoogte als het model van iedere spekulatie beschouwd wordt en de reflexie een verdiepen van dit model is, dan wordt duidelijk hoezeer intellectuele scholen en volkse stromingen onder een noemer gebracht kunnen worden. Dit laatste gebeurt vooral bij de *saivitische* groepen. De *bhakta* gaat uit van hetzelfde model, maar legt de nadruk op het onderscheid tussen god en wereld. Maar de eenwording met god, nu echter vooral gezien als gave van god zelf, blijft het doel en de goden en de thuislozen bieden goede voorbeelden om dit aannemelijk te maken.

Ramakrishna biedt in zijn leven voorbeelden van de verschillende mogelijkheden, hij kan een vrij groot aantal aspecten van het hindoeïsme doorlopen zonder eigenlijk van het ene grondstramien af te wijken. Van *Ramakrishna* uit wordt de vraag hoe de monniken aan de eredienst kunnen deelnemen nog interessanter, omdat *Vivekānanda* in zijn spiritualiteit zijn houding tegenover *Ramakrishna* bepalen moet. Hier keert het probleem terug dat wij reeds bij de boeddhisten, de *jaina's*, de *lingayat's*, de *mādhva's* en de *kabīrpanthi's* zagen: de monniken in betrekking tot de tempel, de kultus.

In zijn theoretische beschouwingen doet *Vivekānanda* hier zeer armoedig aan en daarom is het noodzakelijk dat onze aandacht op de praktijk moet vallen. Dit laatste moet ons eigenlijk niet verbazen, want de ortopraxis is eigenlijk de norm voor het hindoeïsme en niet de ortodoksie. *Vivekānanda* wil de ortopraxis handhaven en hij wil die tegenover westerlingen verdedigen. Hier komt een tweede misverstand naar voren: god wordt beschreven als de onzichtbare en als zodanig gelijkgesteld met de geestelijke god van de westerlingen. Voor *Vivekānanda* is god zichtbaar in *Ramakrishna* aanwezig, maar hij zal dit verzwijgen omdat westerlingen dit niet aan kunnen. Hier komt tenslotte de grote moeilijkheid in het gesprek tussen de godsdiensten, hier vooral christenheid en islam en het hindoeïsme: het godsbeeld *Vivekānanda* kan zich alleen maar redden door te spreken over de onzichtbare god en laat daarmee een deel van het hindoeïstische godsbeeld weg. Derhalve kunnen de praktijken van de monniken moeilijker ter sprake komen omdat de betekenis van de weg via de buitenwereld in de gedachtengang van zijn Europese en Amerikaanse tijdgenoten niet te verklaren is.

In de ortopraxis plaatst *Vivekānanda* ons precies voor dezelfde vragen als alle andere spiritualiteiten van indische origine. *Vivekānanda* blijkt veel sterker in de hindoeïstische bodem geworteld te zijn dan zijn theoretische uiteenzettingen doen vermoeden. In zijn leven bevestigt hij deze beschouwing door de weg van de klassieke *sannyāsi* in te slaan.

Door het aksent te leggen op de onzichtbare god valt de betekenis van het buiten

waarin god evenzeer aanwezig is, weg. Daarmee komen wij vanuit westerse achtergrond voor grote moeilijkheden te staan die binnen de indiese samenhang duidelijk anders liggen. Daar geldt het onderscheid tussen binnen en buiten, waarbij de thuisloze de wereld buiten verlaat om binnen de bevrijding te verwerkelijken. Door deze gang ontkent de thuisloze geenszins dat god in het onderhouden van de wereldorde aanwezig is. Van de leek uit gezien wordt dit duidelijk omdat godenbeeld en thuisloze verering verdienen omdat god er is, en vertoeven in aanwezigheid van de goden en de thuislozen betekent in de nabijheid van god verkeren. God die door de thuisloze binnen wordt vereerd is voor de leek in de uitwendigheid van de thuisloze aanwezig zoals het beeld god is. Vanuit dit aspect laat zich de wisselwerking tussen brahmanen, goden en thuislozen, de vertegenwoordigers van de drie sectoren makkelijk verklaren.

Voor de thuisloze is god in de kosmische orde aanwezig, maar hij kiest de andere weg van het thuisloos bestaan. Dat betekent dat de monniken niet meer aan het onderhouden van die orde deel kunnen nemen en in die zin niet meer buiten zichzelf kunnen of mogen treden. Inzoverre de wereld buiten hem een steun is tot verinnerlijking kan hij er gebruik van maken op zijn weg naar de eenwording met god en dat is tegelijk de uiterste eenzaamheid. De monnik kan dus inzoverre actief partisipieren in de dienst, inzoverre hij zelf niet in de wereld betrokken wordt. Betekent het slechts van buiten naar binnen gaan, dan kan de monnik gebruik maken van de dingen buiten. Daartoe zal hij vaak die dingen uitkiezen daar buiten die het hem vergemakkelijken buiten de kosmische orde te verblijven. De thuisloze zal daarom graag op kerkhoven of krematoria verblijven of zich wellicht bij lepralijders ophouden. Hij verenigt zich met het afstotende om zelf uitgestoten te worden.

Het probleem wordt nu de waardering van deze methode, want de leek kan zijn trekking tot de wereld intensiveren, waarbij de tantristische scholen hem een uitstekende hulp bieden. Wel is duidelijk dat iedereen binnen zijn eigen sektor moet blijven, maar mag men daarom de ene sektor boven de andere stellen? De geschriften uit de indiese thuisloze traditie zullen natuurlijk de tendens hebben het thuisloos bestaan te verheerlijken, maar evenzeer doen andere geschriften dit met de vorsten of de priesters. Onze konklusie luidt dat wij de indiese situatie pas adequaat benaderen door beide sectoren naast elkaar te plaatsen. Dit betekent wel dat zij duidelijk onderscheiden zijn, want de monniken kunnen niet aan de kultus en de huiselijke rituelen deelnemen omdat zij de daarbij behorende sectoren verlaten hebben. Inzoverre zij de dingen buiten kunnen gebruiken zonder in de andere sectoren verwickeld te geraken kunnen zij deze zaken gebruiken. In het laatste geval is god er evenzeer, maar op andere wijze en dat is niet onstoffelijk. De beeldmeditatie is de ontmoeting met god van buiten naar binnen; omdat god buiten is, kan men hem binnen ontdekken.

De verering van *Boeddha*, *Jina*, *Kabīr* en *Ramakrishna* kan buiten de sektor van de kultus en het sociale leven vallen en daarom kunnen de monniken hier deelnemen aan de plechtigheid. In hoeverre dit toch naar andere gebieden uitgebreid kan worden, is nog een vraag.

Het aangewezen zijn op de dingen buiten houdt natuurlijk het risico in om van de werkelijkheid binnen afgeleid te worden en vandaar is de houding van de thuislozen verklaarbaar die de nadruk leggen op de weg naar binnen, de innerlijke ervaring en zich tegen de hulpmiddelen van buiten afzetten. In iedere spiritualiteit worden de uitwendige hulpmiddelen verminderd en worden ze over het algemeen lager aange-

slagen dan de innerlijke weg. *Vivekānanda* merkt echter op dat alle monniken hun eigen weg zouden moeten kunnen volgen; in de praktijk wordt echter de nadruk gelegd op de klassieke *yoga* de *advaita*-leer en de verering van *Ramakrishna*.

In eenzelfde lijn ligt ook het dienstbetoon, dat reikt van materiële bijstand tot godsdienstige assistentie, als voortzetting van de welwillendheid en de geweldloosheid uit de indiese thuisloze traditie. De thuislozen gaan onbaatzuchtig assistentie verlenen zonder in de maatschappij betrokken te worden. De hulp aan de gebrekkigen wordt gezien als manifestatie van onbaatzuchtigheid, die zich bij de *jaina's* in radikale geweldloosheid, bij de boeddhisten in welwillendheid uit en bij deze monniken van de *Math en Mission* in dienst. Men kan, mag en moet uiteindelijk de leek, beter alle levende wezens, alle hulp geven die mogelijk is zonder er zelf in betrokken te raken. Naast directe verpleging is de prediking een klassiek voorbeeld van onbaatzuchtigheid geworden waardoor men zich inzet voor de leken en tegelijk daardoor zijn onbaatzuchtigheid manifesteert. In de traditie van de verschillende spiritualiteiten is de prediking een zeer belangrijke oefenschool om tot bevrijding te geraken, geworden. In de *Ramakrishna Mission* keert het eerste aspect van de zich manifesterende bevrijding terug dat alleen werkelijk ervaren monniken in de *Mission* kunnen intreden. De *vīraśaivitiëse jaṅgama's* zijn het meest intensief in de kultus van de *liṅgayat's* betrokken als louter dienstbetoon aan de *vīraśaiva's*.

Deze houding van onbaatzuchtigheid is de vertaling van het thuisloos bestaan van de geweldloosheid, welke wij niet los mogen zien van de magies-rituele oorsprong. De ontwikkeling binnen het thuisloos bestaan heeft zijn invloed doen gelden binnen de samenleving, waar de onbaatzuchtigheid een beslissende rol gaat spelen. De wereldorde onderhouden uit eigen gewin is de normale weg, zich onbaatzuchtig inzetten om de kosmiese orde te bewaren wordt de weg voor de leek bij uitstek, de *karmamārga*, de weg van het stipte handelen. Deze onbaatzuchtigheid wordt gezien als de manifestatie van het bevrijd zijn en de aandacht komt veel meer op de innerlijkheid te vallen dan op het uiterlijk onderhouden van de kosmiese orde. Deze orde wordt weliswaar stipt bewaard maar nu als getuigenis van het innerlijk bevrijd zijn. Deze beschouwing treedt duidelijk naar voren in het grote vaartuig, waar de heilige zowel monnik als leek kan zijn.

De aandacht is op de innerlijke houding komen te vallen waarmee men de kosmiese orde benadert; er ontstaat daardoor wellicht de mogelijkheid dat men onverschillig wordt voor dat wat men presies onbaatzuchtig verricht. Hier raken wij de problematiek van het hindoeïsme in de moderne tijd of het in staat zal zijn zich in de nieuwe situatie met de daarbij behorende nieuwe maatschappelijke ordening in te passen. De hindoeïstiese traditie kent in haar tijdsopvatting wel de duistere tijd, waarin alleen het aanroepen of uitspreken van namen van goden al het heil zal brengen, maar hier is toch het perspectief op het blijven voortbestaan van de kosmiese orde fundamenteel. Binnen en buiten blijven nauw verbonden, zodat men de uitwendige ordening niet zonder meer kan wegnemen op straffe van de innerlijke houding weg te nemen. Binnen alle materiële verandering geldt de formele continuïteit nog steeds. Wellicht biedt het thuisloos bestaan met zijn eigen rol in de indiese geschiedenis een mogelijkheid om de indiese traditie dynamies te houden, ook in deze tijd.

De morfologie bewijst hier haar belang omdat in India de ortopraksis vooropstaat. Waar de ortodoksie zeer veel interpretatiemogelijkheden openlaat, daar staat het gevestigde huis van de ortopraksis als een hecht kader tegenover. De meer gedetail-

leerde studies zoals Professor *J. Gonda* die aanbiedt, geven een goede aanzet om de ortopraxis nader te analyseren door steeds weer morfologische beschrijvingen te geven van de verschillende fenomenen in het hindoe-huis. Deze gegevens zijn noodzakelijk om de verschillende stromingen binnen het hindoeïsme met hun verscheiden uitleg in de totaliteit te kunnen invoegen. Op deze wijze wordt het wellicht mogelijk de kansen van het hindoeïsme in de toekomst te gaan overzien. Vgl.: Ad 71) - Ad 87).

Ad 330)-355)

[blz. 213-243]

Bij de beschrijving van de christelijke kerken en de hindoeïstiese traditie door de hier vermelde auteurs valt op, dat zij de dagelijkse werkelijkheid van de zendingskerken vergelijken met klassieke teksten uit de hindoeïstiese traditie. Deze vergelijking maakt de schrijvers blind voor een skala aan mogelijkheden binnen het thuisloos bestaan, omdat dit uitgangspunt ons inziens niet reëel is. Door deze aanpak onderwerpt men de *ashram*-bewoners aan grote eisen waaraan geen indiese werkelijkheid beantwoordt. Dit laatste bezwaar weegt zwaarder dan welk ander teoreties bezwaar ook. Onze opzet is om in dit geval de nodige duidelijkheid te bereiken, waardoor men weet aan welke risico's men zich blootstelt om een dergelijk experiment te beginnen. Met dit inzicht kunnen wij begrijpen, dat religieuzen het *ashram*-eksperiment beginnen om presies het getekende model uit de traditie op zijn levensvatbaarheid te toetsen. In dit geval gaan de deelnemers er op voorhand van uit dat mislukking mogelijk is, maar dat het klassieke *ashram*-model de moeite waard is om dit risico te lopen. De werkelijkheid wijst echter in een andere richting: zonder geïnspireerde leider wordt de *ashram* meestal een soort religieuze kommunititeit. Deze ontwikkeling plaatst de leden die geen keuze voor het religieuze leven gedaan hebben, voor onnodige moeilijkheden. Er ligt hier een mogelijke opdracht voor religieuzen om na te gaan in hoeverre de *ashram* werkelijk leefbaar is, zolang onder de christenen geen werkelijk geïnspireerde leiders zijn opgestaan.

Deze kwestie kunnen wij – meer teoreties – aan de hand van het model van het hindoe-huis toelichten zoals *P. Chenchiah* dit introduceert. *P. Chenchiah* gebruikt dit beeld om aan te tonen dat er géén institutionalisering in de hindoeïstiese traditie bestaat. Wij gebruiken ditzelfde beeld, nu met de onderverdeling in vier sectoren, om aan te geven dat de indiese – godsdienstige – samenleving wel degelijk vormen van organisatie kent, zij het anders dan de westerse samenleving. De kaders van de indiese samenleving zijn zo hecht dat er zeer moeilijk beweging in te krijgen valt. Dit verschijnsel werd geduid door de ortopraxis waar men in India grote nadruk op legt. Deze houding kan heel goed een actieve verdediging in het leven roepen en wij registreren een goed uitgeruste verdedigingslinie in de monniken die op *Śāṅkara* teruggaan. Volgens de traditie heeft *Śāṅkara* een slagorde geformeerd om de aanval op de klassieke traditie door het boeddhisme af te slaan, waarbij *Śāṅkara* veel van de organisatie aan de boeddhistiese en jainistiese ordes ontleende om het hindoeïsties réveil te versterken. Waar blijft wat *Chenchiah* onderstreept, namelijk dat India een grote ruimte kent voor verschillende denkrichtingen naast elkaar mits zij bezig blijven om dezelfde werkelijkheid te verklaren.

Door zijn verwijzing naar de klassieke literatuur met behulp van dit beeld van het hindoe-huis geeft *P. Chenchiah* de lezer weinig inzicht in de werkelijkheid van het leven van alle dag. Door het uitwerken van dit beeld in een systematische aanpak

hopen wij het tot een praktische handleiding omgewerkt te hebben waarmee een aantal problemen uit de indiese samenleving konkreet te duiden zijn. Wij hopen op deze manier eveneens een werkwijze gevonden te hebben die de mogelijkheid biedt om bij de dagelijkse realiteit van de *ashram* uit te komen en deze tot uitgangspunt te nemen van verdere beschouwingen.

Ad 375)

[blz 272]

De door ons aan de orde gestelde problematiek omtrent het religieuze leven heeft niet alleen betekenis voor een dialoog tussen de spiritualiteiten als de levenshouding van thuislozen, maar ook voor de konsekwente benadering van de fundamentele overtuiging van alle christenen. De indeling in sektoren van de kanon, de tempel, de samenleving en het thuisloos bestaan biedt een zeer goede mogelijkheid om tot een veelzijdige benadering van verschillende prinsipiële kwesties te komen buiten het terrein van de ascese en mystiek. De mogelijkheden welke een goed uitgevoerde morfologie de teoloog brengen kan, worden nog eens onderstreept. Binnen het kader van het thuisloos bestaan kan men verder vragen naar het godsbeeld, want wij zagen dat alle sektoren op één grondstramien gebaseerd zijn en daarom op elkaar invloed kunnen uitoefenen.

Door het boek van *M. Biardeau* loopt als een rode draad de beschrijving van de materiele ontwikkeling in de verschillende sektoren binnen een formele kontinuïteit. *M. Biardeau* wijst op de grote rol die de thuisloze in dit proses speelt, waarbij zij de nadruk legt op de godsdienstige samenleving tegenover L. Dumont die het belang van de thuisloze voor de hele maatschappij onderkent. *M. Biardeau* wijst erop, dat de thuisloze een grote rol speelt in de vorming van het indiese godsbeeld. De thuisloze wordt vanuit het dagelijks leven een voorbeeld om zich de verre en andere god die zich toch met de samenleving inlaat, voor te stellen. God wordt gezien als de *mahāyogin*, de grote *yogin*, en deze voorstelling beantwoordt aan de asceten. De thuisloze heeft in dit proses een heel eigen bijdrage.

Yogin wordt hier het beste vertaald met thuisloze omdat dan de door *M. Biardeau* bedoelde verhouding het best naar voren komt, zij vertaalt *yogin* in dit geval met (wereld)verzaker en vindt het voorbeeld bij uitstek daarvan in de brahmaanse thuisloze of *sannyāsi*. Zeer sterk vereenvoudigd willen wij hier enkele lijnen van de gedachte-ontwikkeling van *M. Biardeau* binnen de hindoeïstiese kontakst weergeven om daarna naar de theologiese reflexie over te gaan.

De *yogin* die een welwillend woord heeft voor de gewone dorpeling, is een voorbeeld van de bevrijde mens. De monnik die geheel onbaatzuchtig de levende wezens een weldaad of een dienst bewijst, is een mens die werkelijk los staat van de wereld. De werkelijk bereikte eenwording met god manifesteert zich in deze welwillendheid. God kan gezien worden als de *mahāyogin*, de van de wereld afgekeerde grote *yogin*, die een welwillend woord en een onbaatzuchtige daad voor een levend wezen over heeft zonder zelf in die wereld betrokken te raken. Hier ligt de mogelijkheid om god als schepper voor te stellen, waarbij god toch zichzelf blijft en van de wereld onderscheiden is.

De nadruk kan eenzijdig op de andere god, de afgewende god, komen te liggen en dit wijst op de plaats welke de thuisloze binnen zijn samenleving inneemt. Parallel aan de sektorenverdeling kan de *mahāyogin* het aanduiden van een faset van god

betekenen. De *bodhisattva's* kunnen hier tot voorbeeld dienen, die binnen het grote vaartuig zowel monnik als leek kunnen zijn, waarbij *Boedddha* zelf wordt vergoddelijkt en konkrete representant van god wordt. Hier biedt de thuisloze slechts één model om god voor te stellen en de huisvader heeft evenzeer de mogelijkheid om uitgangspunt te worden voor de godsvoorstelling. Het huwelijk wordt vaak beschreven als een offer door de priester, hier de man, op het altaar dat de vrouw is, gebracht. Nu wordt de sektor van het sociale leven uitgangspunt, maar de verhouding tussen man en vrouw kan ook de techniek worden om god te realiseren, waarvoor iedere gemeenschap tussen een man en een vrouw geschikt is. Met deze laatste opvatting zijn we naar het ritueel in de vorm van een techniek overgegaan en daarmee met het tantrisme in de kultiese sektor terechtgekomen. En het sociale leven en de kultus kunnen een goed uitgangspunt bieden om over de indiese godsvoorstellingen na te denken.

Zoals in de twee andere sectoren de geslachtsgemeenschap uitgangspunt kan worden om god aanschouwelijk voor te stellen, zo biedt de weg van de thuisloze een eigen model. Zoals de asceet of de monnik slechts moeizaam tot de eenwording met god komt, zo treedt god moeilijk buiten zichzelf. Mocht dit toch eens gebeuren, dan kan god zich niet voortdurend met de wereld inlaten; hij wendt zich weer af en daardoor vernietigt hij de wereld meteen. God is schepper en vernietiger. Het instandhouden van de wereld wordt een probleem vooral binnen de *vaiṣṇavitiëse* stromingen. *Vishnu* is de god bij uitstek die de wereld in stand houdt. Binnen deze richtingen zien wij vooral de afdelingen van god verschijnen – op kritiese momenten in het tijdsverloop – om de wereld voor de ondergang te behoeden en verdere impulsen te geven. In het laatste geval gaat god verder dan de toevallig voorbijtrekkende thuisloze; de *bhakti*-bewegingen ondervangen het probleem van deze nauwe binding tussen god en wereld door de nadruk te leggen op de gratuïteit van deze betrekking, waaruit men wel eens al te vlug naar de christelijke genadeleer verwezen heeft als mogelijk aanknopingspunt voor een gesprek tussen hindoes en christenen.

Aan deze voorstelling van de *mahāyogin* kunnen verschillende beschouwingen verbonden worden. God bestaat alleen en de rest is zonder meer schijn of spel. Hier komen de monistische scholen binnen de hindoeïstiese traditie naar voren. God wordt daarbij graag dansend voorgesteld als helemaal in zichzelf verzonken en tegelijk de wereld omvattend, én als schepper én als vernietiger, die door zijn bewegingen ontstaan en vergaan veroorzaakt. Voor de thuisloze is het kerkhof de dansplaats bij voorkeur en door het afschrikwekkende van deze voorstelling wordt de afstand tussen god en wereld benadrukt. Andere voorstellingen laten tegenover de dansende god een vrouwelijke figuur optreden, maar in de *bhakti* gebeurt iets merkwaardigs. De verhouding tussen god en de vrouwelijke tegenspeelster wordt als een illegitieme of onwettige relatie getekend. Hieruit volgen twee konsekwenties: het gaat niet om het huwelijk, daarmee zijn we in de sektor van het sociale leven gekomen; en ook ligt de nadruk niet op de geslachtsdaad, want dan komen we in de sektor van de tempel langs het tantrisme; het aksent ligt op de vrije verhouding en daarmee niet op de drift, maar op het verlangen naar elkaars gezelschap, om het liefdesspel waarbij het verlangen de houding van waarachtige toewijding wordt.

De kosmiese verhoudingen worden met behulp van de epen in termen van een intermenselijke relatie getekend. In dit liefdesspel wordt de kosmiese orde beschreven; de onwettelijkheid in deze verhouding tussen god en mens brengt het grondmotief van de *bhakti* naar voren. De devotie wordt een onbaatzuchtig handelen, zoals gods handelen onbaatzuchtig is; de *bhakti* probeert niet meer 'verdiensteijk' te

handelen Er breekt een mentaliteit door die met het wederzijds 'iets voor elkaar voelen' zonder enige vaste verplichting beschreven kan worden Op deze wijze tracht de *bhakti*-beweging de gratuititeit in de relatie tussen god en wereld te tekenen Noch in de beleving van de mens noch in de betrekking tussen god en mens wordt hier een bindende gemeenschap verondersteld, maar een houding van genegenheid om niet en deze mentaliteit is bevrijdend of verlossend

In dit beeld van de grote *yogin* wordt ons iets aangereikt dat om nadere overweging vraagt In konkrete voorbeelden die in de reflexie overstegen worden, wordt ons aangeduid hoe de indier over god denken kan De *yogin* in trance en de christelijke beleving van het thuisloos bestaan kan een aanleiding zijn om de dialoog tussen hindoes en christenen bij de ervaring te laten beginnen

S Jesudason wijst op de mogelijke vertaling van de *ahimsā* of geweldloosheid en laat deze tot naastenliefde worden Wordt het christelijke religieuze leven als uitgangspunt gekozen om in vergelijking met de *yogin* tot een godsbeeld te komen, dan is een gesprek met hindoes op verschillende niveau's mogelijk Als de christelijke religieus helemaal in dienst staat van de ander, wordt de ascese een vorm van naastenliefde en moeten we de onbaatzuchtigheid van de *yogin* nu in naastenliefde vertalen bij de *mahāyogin* De grote *yogin* in trance zou de in zichzelf gekeerde god kunnen zijn die tegelijk op een ander gericht blijft als fundamentele houding Wil er werkelijk van een *mahāvogin* sprake zijn, dan zal er iemand moeten zijn aan wie of in dienst van wie de resultaten van de ascetische leefwijze ten goede komen In een andere sektor kunnen wij hier eveneens denken aan de brahmaan De werkelijke brahmaan is een *guru*, dat wil zeggen, dat de brahmaan zijn kennis meedelen moet, wil hij een waarachtige brahmaan zijn met werkelijke kennis Het onderwijzen of overdragen van de verworven kennis maakt deze pas tot wijsheid Uit dit proces ontstaat het gelukzalig gevoel van het werkelijk weten Binnen de sektor van het thuisloos bestaan wordt de onbaatzuchtigheid als wezenlijk op een ander gericht gezien Om afstand te kunnen doen wordt de ander als aanwezig voorgesteld Werkelijke ascese vraagt om betrokkenheid op een ander of, anders gezegd echt bevrijd zijn veronderstelt een ander als ontvanger van de verworven rijkdom

Terugkerend naar de alledaagse situatie kunnen we tegenover de *yogin* de toevallig voorbijkomende thuisloze, de eenvoudige dorpeling zien, die niet een volledige tegenspeler van de *sannyāsi* is en die toch wel vaart bij de ontmoeting met een thuisloze De werkelijk bevrijde thuisloze verschijnt in de dorpen als een wolk die voorbijdrijft, om door zijn wijsheid de simpele dorpeling verder te helpen Het komen en gaan van de thuisloze is niet te bepalen of ergens logies uit af te leiden Het bevrijd zijn van de thuisloze manifesteert zich presies in de weldaad van deze voorbijtrekkende monnik De weldaad om niet verricht aan de arme dorpeling komt naar voren en kan aanleiding zijn om na te denken over een toevallige daad van god het in leven roepen van de kosmos.

De indiese filosofie kent hier eigenlijk slechts twee wegen het tot schijn of niet bestaand verklaren van de goddelijke of de kosmiese werkelijkheid, en daarnaast wijzen op de gratuititeit in de betrekking tussen god en wereld De eerste weg die de kosmos als een goddelijk spel of een illusie beschouwt, leidt tot monistische opvatting waarin god alleen is De omkering van deze denkwijze vindt men bij de *nāstika*'s, de mensen die de goddelijke orde ontkennen, de bevrijding bestaat in het – kunnen – afwijzen van de ortodokse traditie Binnen de indiese traditie zijn de 'ateïstiese' monniken bekend welke een geaksepteerde vorm binnen het hindoeïstiese huis ge-

vonden hebben. De onbaatzuchtigheid van deze monniken moet het niet-bestaan van god manifesteren. Deze thuislozen ontheiligen het thuisloos bestaan radikaal, omdat zij deze levensvorm kiezen om aan te tonen dat zij god ontkennen en de wereld als enige werkelijkheid aanvaarden. Zij onderstrepen nog eens te meer dat de sektor van het thuisloos bestaan niet door een heilige afbakening omgeven is. Het thuisloos bestaan kent een afscheiding van een eigen genre. De indiese situatie welke wij in vier sectoren verdeelden, illustreert dat het thuisloos bestaan een eigen ruimte inneemt en dat de afbakening anders geaard is dan bij de andere sectoren.

De tweede grote stroming leidt tot een dualisme waarin het onderscheid van twee naast elkaar bestaande werkelijkheden, god en de kosmos, als fundament voor iedere verdere reflectie dient. De andere indiese scholen verplichten ons vrijwel buiten de sektor van het thuisloos bestaan te treden en over te gaan naar de sectoren van de kultus en het sociale leven.

Een morfologische benadering van de brahmaan, vooral de *guru*, het offer, vooral het vediese offerritueel, en de thuisloze zou een aantal analyses kunnen opleveren van enige belangrijke voorstellingen van de goddelijke werkelijkheid. De verschillende indiese denkrichtingen trachten de ene bestaande werkelijkheid te duiden, maar in de vier sectoren komt de ortopraxis of het beleven van het totaal van de indiese kosmos tot stand. Het aanknopingspunt voor de theologen in India ligt meestal bij de door indiërs, c.q. hindoes, ontworpen theoretische reflecties. Een morfologische benadering van de ortopraxis in de verschillende sectoren zal de antropomorfe voorstelling duidelijker doorlichten dan de strikt filosofische beschouwingen. Het gaat er vooral om, te zien hoe in de praktijk deze voorstellingen steeds weer overstegen worden om bruikbaar te worden als afbeelding van de goddelijke werkelijkheid. Om tot nog meer principiële conclusies te komen lijkt ons echter een onderzoek noodzakelijk van de wijze waarop de indiërs deze procedure zelf al uitgevoerd hebben en daartoe zou allereerst een analyse van de indiese mythologie en epen moeten volgen om daar de schildering van god als *yogin*, als de grote *yogin*, overeenkomstig de morfologische methode uit te diepen.

Iets van de door ons voorgestelde benadering menen wij in de aanpak van S. Jesudason te vinden die vanuit zijn ervaring met Jezus Christus en de *sannyāsi* komt tot de unisiteit van Christus als mens en vandaar komt op Jezus Christus als de Zoon. S. Jesudason laat zich leiden door de ortopraxis en daarom kan hij vrij onverschillig staan voor konfessionele interpretatie als men maar aan de ortopraxis van Christus en de christenheid vasthoudt.

Ad 377)-384)

[blz. 273-276]

De filiale houding vindt een bijbels voorbeeld in Maria en daarom zouden wij ook over de mariale houding kunnen spreken om het zoonlijk bestaan aan te duiden. Door haar eens gegeven ja-woord heeft Maria de menswording mogelijk gemaakt en zij is daardoor nauw verbonden met de inkarnatie en kenosis van Jezus Christus. Haar fiat is een vrijwillig gesproken woord voortkomend uit een vrije beslissing waar haar vertrouwen in God zichtbaar wordt. Maria heeft zich helemaal aan Jezus Christus verplicht, zij heeft hem vergezeld van zijn geboorte tot in de eenzaamheid van het stervensuur. Zij stond open voor alles wat haar van Godswege gevraagd werd, voor alles wat er in en om haar gebeurde, en zij bewaarde alles in haar hart. Maria is

in haar overgave de verbondspartner bij uitstek, waardoor de menswording kon geschieden en de komende heerlijkheid werkelijk toekomst werd.

Door haar onbevangenheid en ontvankelijkheid kon Maria de Zoon ontvangen om hem weer te moeten verliezen om hem als de komende Heer in zijn heerlijkheid te kunnen ontmoeten. Maria's leven wordt gekarakteriseerd door haar vrijwillig ja-woord als mens tegenover God, haar navolging van Jezus Christus, haar deemoed en zachtmoedigheid, de eenzaamheid waarin zij alles bewaarde, de ontlediging door haar aanwezigheid bij het kruis en haar verbondenheid met de – biddende – gemeenschap van de leerlingen. Maria vertegenwoordigt door haar leven de verwachting binnen de Kerk op de Volheid die komen zal.

In het optreden van Maria vinden wij die elementen terug die het thuisloos of filiaal bestaan uitmaken. De Carmel heeft dit voorbeeld verbonden met de woestijn door binnen haar spiritualiteit de nadruk te leggen op Maria en Elias. In de combinatie van deze twee gestalten drukt de Carmel haar specifiek getuigenis uit, waarin de christelijke woestijntraditie sterk naar voren komt. Binnen de carmelitaanse spiritualiteit uit zich de woestijn in het eremitisme enerzijds en de bereidheid om uit te trekken naar de niet-gelovige wereld anderzijds. Deze beide elementen maken de Carmel bijzonder geschikt voor India; zijn spiritualiteit zoals die in de geschiedenis beleefd is, kan in de oorspronkelijke opzet én in zijn histories verloop een zeer goed contact bieden met hindoeïstiese spiritualiteiten, zowel in hun oorspronkelijke bedoeling als in de historische verwerkelijking daarvan. De Carmel biedt een goed uitgangspunt voor een konkrete benadering van de bestaande hindoeïstiese traditie en dit geldt in nog grotere mate voor het thuisloos bestaan in de huidige tijd. De Carmel beschikt over een groot aantal leermeesters in de ascese en mystiek die hun beleving van het christelijk geloof uiteengezet hebben, en over een kader dat vrij makkelijk met het klassieke gedragspatroon van de hindoeïstiese monniken te verbinden valt. Deze dialoog van de Carmel met de moderne wereld kan een goede steun zijn om beter de problemen van de hindoeïstiese thuislozen in een zich snel ontwikkelende wereld te begrijpen.

In de Carmel wordt de nadruk gelegd op Elias en Maria en met behulp van deze twee personen kunnen wij een aantal problemen toelichten. Elias is de profeet uit de woestijn, de engelachtige eremiet omdat hij óf door engelen óf door de vogels uit de hemel gevoed wordt. Elias is de profeet die zijn inspiratie in de eenzaamheid vindt. De geschiedenis van de Carmel kan hier doen blijken hoe de christelijke eremiet binnen de zichtbare Kerk een rol kan spelen. De persoon van Maria helpt ons om de opdoemende problematiek in algemene bewoordingen te duiden.

Maria staat open voor Gods alles overstijgende grootheid en daarom ook voor Gods verrassend optreden. Maria is met Johannes de Doper, de profeet uit de woestijn, een van de hoofdpersonen uit de advent, gereed voor de komst van de Heer. Wanneer Maria als biddend temidden van de Kerk wordt voorgesteld, is het datzelfde vertrouwen in de alles overstijgende God die Zijn belofte na zal komen. Haar biddende houding is echter evenzeer getuigenis binnen de Kerk voor de huisgenoten van het geloof. Als wij Maria's leven als filiaal typeren dan worden een aantal onderscheidingen binnen het religieuze leven zeer betrekkelijk. Kontemplatief of actief leven lijkt ons hier niet zo'n relevant onderscheid voor deze levenswijze die gekenmerkt wordt door de totaal menselijke overgave aan en inzet voor Gods wil. Het onderscheid tussen inkarnaties en eschatologies in overeenkomst met de distinksie tussen niet-religieus en religieus lijkt ons evenmin beslissend, want door haar fiat

maakte Maria de menswording mogelijk en daardoor de definitieve komst van de Volheid. Voor Maria geldt heel bijzonder het drieluik dat de latijnse liturgie met de advent verbindt. Christus' komst op aarde, Christus' komst in het menselijk hart en de uiteindelijke komst van Christus in heerlijkheid.

Tenslotte willen wij wijzen op het onderscheid tussen vertikaal en horizontaal. De niet-religieuzen zouden het horizontale aspekt en de religieuzen het vertikale aspekt vertegenwoordigen. De religieus zou heel bijzonder wijzen naar de alles overstijgende God daarboven of de grond van ons bestaan. Dit onderscheid wordt nog versterkt door vertikaal en eschatologies te verbinden, alsof het definitieve heil 'daarboven' ligt en men boven deze wereld moet uitstijgen om dit heil te verwerven. In de beschrijving van de kruisstructuur zoals *E Przywara* die aangaf, ligt een *prinsipieel* ontkennen van deze probleemstelling opgesloten. Werkelijk vertikaal opstijgen houdt eveneens in meer met de horizontale dimensie verbonden worden. Daar wezen wij er tevens op, dat wij wel degelijk een spanning tussen de beide dimensies constateerden, maar dat Christus die spanning overwonnen heeft. Dit antwoord dat Christus geeft, is geen pasklare oplossing voor alles, wel is het de bemoediging om in vol vertrouwen verder te durven vragen zonder aan wanhoop ten prooi te vallen. Pas door het ingroeien in het verstaan van Christus zal de mensheid uitgroeien tot de volwassenheid van de mens die helemaal leeft bij God. Christelijk leven betekent dóordringen in het hart van het Kruisgebeuren, waardoor men beter de allesoverstijgende God gaat zien én de medemens beter zal verstaan. Dit is ook de weg die de religieus moet gaan om het definitieve heil te bereiken.

Toch wil men theoreties het thuisloos bestaan graag verbinden met de uitdrukking kontemplatief, vertikaal, eschaton, de transcendente god en de afstandelijkheid van de filosofie. Men verwijt de indiese traditie dat zij vooral voor het thuisloos bestaan op de vertikale heilsweg de nadruk legt, waaruit dan weer problemen rijzen als de elite-groep binnen de samenleving, en een leven op twee niveau's, dat van de gewone man en dat van de elitaire monnik. Een dergelijke opstelling voert er toe om altijd weer terug te keren tot het valse dilemma, dat voor God kiezen het veroordelen van de wereld moet inhouden. Wijzen wij deze aldus geformuleerde probleemstelling af, de hardnekkigheid van deze zienswijze op het religieuze leven moet ergens vandaan komen. Vanuit onze analyse van de indiese ortopraxis kunnen wij deze visie op het religieuze leven niet delen, maar onze uiteenzetting maakt evenzeer duidelijk, hoe wij theoreties en reflexief moeizaam tot een verhelderende formulering zijn gekomen. De Carmel kan daarin een antwoord aanreiken, dat echter niet pasklaar hoeft te zijn, hoe met Maria het profetische getuigenis van de engelachtige Elias vanuit de eenzaamheid kan funksioneren. De Carmel biedt de Kerk, ook in India, een ortopraxis aan die waarschijnlijk voor verschillende interpretaties vatbaar is. Het gesprek tussen de Carmel en India vanuit de praktijk van het leven van alle dag en dit vooral in deze tijd moet nog beginnen.

Vgl. Vani, Elie, *le prophète, les études carmélitaines*, 1956

WOORDENLIJST

<i>ācāra</i>	gedrag	<i>anubhava</i>	ervaring, meestal mystieke ervaring
<i>ācārya (acharya)</i>	leermeester	<i>anugraha</i>	genade
<i>Acyutānanda Saraswatī</i>	eigenaam van indiese monnik	<i>Aranya</i>	tak van de orde van <i>Śankara</i>
<i>Acyutaprekṣa</i>	eigenaam	<i>Āranyaka</i>	onderdeel van de vediese litteratuur 'woudboeken'
<i>advaita</i>	monisme	<i>ārati</i>	nachtelijke verering
<i>Adhyātma Svarūpi</i>	eigenaam van novice	<i>arhat</i>	boeddhistiese titel
<i>Āgama</i>	klasse van heilige teksten	<i>Arjuna</i>	eigenaam van held uit <i>Bhagavadgītā</i>
<i>Agehānanda Bhārati</i>	L Fischers kloosternaam	<i>ārti = āratī</i>	nachtelijke verering, wuiven met wieroek en lampen
<i>ahimsā</i>	verlangen om niet te doden	<i>ārya</i>	adelijk, nobel
<i>akṣasthala</i>	fase van volledige identiteit met <i>Śiva</i>	<i>Ārya-Samāj</i>	een moderne réveil-beweging
<i>ājīvika's</i>	sektenaam	<i>Aśoka</i>	naam van een keizer
<i>ākṣhādā</i>	klooster, afdeling, arena	<i>ashram (āśrama)</i>	kluizenarij, plaats voor inspannende oefeningen
<i>Allama Prabhu</i>	leerling van <i>Basava</i>	<i>āśrama (aasjrama)</i>	levensfase
<i>Ālvār</i>	dichter(s) van godsdienstige poezie uit Zuid-India	<i>Āśrama</i>	naam van een tak van de orde van <i>Śankara</i>
<i>ānanda</i>	vreugde	<i>astāvarana</i>	'de acht schilden', de acht hulpmid- delen god te realiseren
<i>Ānanda</i>	eigenaam van novice uit de orde van <i>Śankara</i>	<i>Atharvaveda</i>	naam van vierde deel van de <i>Veda's</i>
<i>Ānanda Tīrtha</i>	<i>Madhva</i> , diens kloosternaam	<i>atīta</i>	onverwachte gast, gebruikt voor monnik
<i>Anavadyā</i>	dochter van <i>Vardhamāna</i>	<i>ātman</i>	'geest, ziel'
<i>anga</i>	lidmaat, deel, naam van heilige tekst		
<i>Anumānanda</i>	eigenaam		

aum
symbool, dat god aanduidt

avatāra
afdaling van de god *Vishnu*

avidyā
onwetendheid

ayya
leraar

bahūdaka
‘die veel water bezit’

bāhya
buitenstaander

Baladeva
eigenaam

bālasevak(a)
jonge dienaar, novice

Basava
eigenaam, stichter van *lingayat*’s

Benares = Varanasi
heilige stad Benares

Bhagavadgītā
deel van het epos *Mahābhārata*

bhagavat = bhagavān
heer, god als heer

bhajan
(samen)zang

bhakta
devote, toegewijde mens

bhaktasthala
houding van overgave aan *Śiva*

bhakti
devotie, toewijding aan een god

bhaktimārga
weg van de devotie

Bhārati
naam van tak van orde van *Sankara*

bhikṣu
mendikant

Bījaka
‘rekenboek’ (*kabīrpanthi*’s) of heilige tekst

Bijali
naam van een koning (bij *Basava*)

Bimbisāra
naam van een koning (bij *Boeddha*)

bhrtyācāra
dienstbaarheid aan de gemeenschap

bodhi
ontwaken, verlicht worden

bodhisattva
titel voor boeddhistiese heilige

Boeddha/Buddha
de ontwaakte en de verlichte

Brahmā
god als schepper

Brahmabandhab Upādhyāya
eigenaam, indiese christen

brahmacārin
student

brahmacaryā
tijd van studie, zoeken naar de laatste werkelijkheid

Brahma-Samāj
naam van moderne reveil-beweging

Brahma-Sampradāya
school rond *Madhva*

brahman
het absolute zijn, god

Brāhmaṇa
groep van heilige teksten

brāhmaṇa
brahmaan

Brahmasūtra
deel van de vediese litteratuur

Caitanya
eigenaam

Caitanya
novice uit de orde van *Sankara*

caitya
hal, heilige plaats

cakravartin
groot heerser, imperator

cāraṅgama
zwerper, monnik

cāramūrti
monnik, assistent van abt

cāturmāsya
retraite van wege regen

cātursampradāya
groep van *vaisnavitese* scholen

caturvarṇa
verdeling naar vier kasten

chauka
kultiese ruimte

Christa Prema Sevā Sangha
christelijke gemeenschap te Poona

Christa Sevā Sangha
christelijke gemeenschap te Poona

Christa Sishya Ashram
christelijke gemeenschap te Taga-
dam

Christu-Kula Ashram
christelijke gemeenschap te Tirupat-
tur

dādūpanthi's
volgelingen van *Dādu*

Dakshinesvara (Daksinesvara)
'Heer van het Zuiden', titel van *Śiva*,
naam van een tempel

danda
staf

dandin
stafdrager, thuisloze

darśan(a)
schouwen, 'visioen'

dāsa
dienaar (van god)

dasanāmi's (dasnāmi's)
'de tien namen dragende' orde van
Śankara

dasōha
dienst

Dayānanda Sarasvatī
eigenaam, stichter van de Divine
Light Society

deva
godheid

Devadatta
neef van *Boeddha*

dharma
'ordo'

Dharmaśāstra
wetboeken

Dharmasūtra
verzameling van spreuken omtrent
de *dharma*

dhoti
kledingstuk, heupdoek

digambara
in lucht gehulden, een stroming on-
der de *jaina's*

dīksā
initiatie

dīpika
lamp, licht

dīvālī
lichtfeest

Durgā
godin *Kālī*

dvaita
dualisme

dvijāti
tweemaal geborene

ekadandin
drager van staf met een punt

Ekāntada Rāmāyya
naam van tijdgenoot van *Basava*

gaccha
jainistische subgroep

Gadādhara Chatterji
eigenaam van *Ramakrishna*

gana
clan, groep

ganācāra
bereidheid voor *vīraśaivisme* op te
komen en zonodig te sterven

Ganeśa
godheid, zoon van god *Śiva*

ganin
leider van een groep, *gana* een mees-
ter met leerlingen

Gautama
eigenaam

Giri
naam van tak van orde van *Śankara*

gosāin
titel voor leraar, monnik

Gosāla
stichter van *ājīvikas*

gotra
'stamboom', stal, familie

Govardhanamath
kloosternaam

grhastha
(de fase van) huisvader

Grhyasūtra
schriften voor huiselijke riten

gumma
groepje bij *jaina's*

guru
leermeester, leraar, leidsman, lett
zwaar, zwaarwichtig

gurukula
de familie van een *guru*

Guru Nānak
stichter van de *Sikhs*

gurusthala
 de monniken die onderwijzen
haṃsa
 'gans', titel van thuisloze
Hastāmalaka
 een leerling van Śaṅkara
hīnayāna
 klein vaartuig
Indian Monastic Samāj
 Vereniging voor monachalen in India
Īśvara
 god als Heer
jagadguru
 de wereldleraar, eretitel
jaina
 aanhanger van het jainisme
jaṅgama
 zwerver, vīraśaivitiëse monnik
japa
 gebed, het prevelen
jāti
 subkaste, kaste
jina
 overwinnaar, jaina
Jina
 overwinnaar als naam voor Vardha-
 māna of Mahāvīra
jīva
 ziel
jñāna
 kennis
jñānamārga
 weg van kennis
Jñāta
 naam van een clan
jot-prasād
 feest van gewijd licht en spijs
Jyothi math
 kloosternaam
Kabīr
 eigennaam
Kabīrchaura
 kloosternaam
kabīrpanthi's
 zij die de weg van Kabīr volgen
kaivalya
 isolering, bevrijding van het zelf
kālāmukha
 'zwart gezicht', sektenaam

Kālī
 godin, de 'donkere, zwarte'
kāṇike
 gave (bij līṅgayat's)
kāpālīka
 'schedeldrager', sekte
karma(n)
 handelen, ritueel handelen
karmamārga
 weg van het rituele werk, handelen
karuṇā
 medelijden, welwillendheid
Kāśī
 oude naam voor Benares, klooster-
 naam
kaṭhina
 verdelen van kleren, boeddhisties
 feest
kavi
 kleed
kāyaka
 behorend tot het lichaam, lichame-
 lijk werk of dienst
kāyakada svāmin (kayakada swami)
 svāmin die diensten verricht
Keshab Chunder Sen
 eigennaam, stichter van réveil
kevalādvaita
 zuiver monisme
kevalajñāna
 pure wijsheid
kevalin
 'geïsoleerde', bevrijde
kīrtan(a)
 zang, samenzang
Kṛṣṇa, Krishna
 bekendste afdaling van de god
Vishnu
kriyā
 werk bij līṅgayat's
kṣatriya
 lid van de tweede kaste, adel of rid-
 derstand
Kudala Sangameśvara
 godheid
kula
 band, familie
kumbhamela
 naam van groot feest aan de Ganges

<i>Kurisumala Ashram</i>	<i>malpan</i>
‘kruisberg gemeenschap’, christelijk klooster	meester
<i>kuṭīcaka</i>	<i>malpanate</i>
naam van een groep monniken	onderwijssysteem
<i>Lakṣmī, Lakshmi</i>	<i>maṇḍala</i>
godin	cirkel, teken, gemeente
<i>liṅga</i>	<i>maṇḍaleśvara</i>
fallies symbool, vooral voor Śiva	leider bij <i>dasanāmi</i> -monniken
<i>liṅgācāra</i>	<i>maṇḍali</i>
verering van de <i>liṅga</i>	jainistische subgroep
<i>liṅgayat</i>	<i>mandir(a)</i>
‘drager van de <i>liṅga</i> ’, aanhanger van het <i>vīraśaivism</i>	tempel(cel)
<i>Lumbinī</i>	<i>mantra</i>
geboorteplaats van Boeddha	spreuk
<i>Madhva</i>	<i>Manu</i>
eigenaam van leraar, ordesstichter	eigenaam, mytische naam voor mens
<i>mādhva</i>	<i>Manudharmaśāstra</i>
volgeling van <i>Madhva</i>	klassiek wetboek van <i>Manu</i>
<i>madhvācārin</i>	<i>mar</i>
volgeling van <i>Madhva</i>	heer, dominus
<i>Madhvācārya</i>	<i>Māra</i>
<i>Madhva</i> als leermeester, titel voor zijn opvolgers als abt	naam van godheid, vijandig jegens Boeddha
<i>Mahābhārata</i>	<i>mārga</i>
naam van groot epos	weg, pad
<i>mahāmaṇḍaleśvara</i>	<i>maridevarus</i>
gouverneur van distrikten, hogere overste	student, (<i>liṅgayat</i>)
<i>mahant</i>	<i>math (maṭha)</i>
abt, een groot mens	klooster, hutje, optrek
<i>mahāpuruṣa</i>	<i>Mathurā</i>
‘makroanthropos’, grote mens	een bekende bedevaartsplaats
<i>mahāsamādhi</i>	<i>mela</i>
laatste slaap, sterven	samenkomst
<i>mahātmā</i>	<i>mokṣa</i>
‘wiens ziel groot is’	bevrijding, verlossing
<i>Mahāvīra</i>	<i>muni</i>
andere naam van <i>Vardhamāna</i>	zwijger, wijze
<i>mahāyāna</i>	<i>Murugha Math</i>
groot vaartuig, boeddhisties	kloosternaam
<i>mahāyogin</i>	<i>nāga</i>
grote asceet, titel voor god Śiva	hier: naam van militante monniken
<i>maheśvara</i>	<i>naiṣṭhika-brahmacārin</i>
titel van god Śiva, opperste heer, ook titel van kloosteroverste	voorgoed ongehuwd
<i>maheśvarasthala</i>	<i>namaḥ Nārāyaṇāya</i>
fase van getrouwe toewijding aan Śiva	‘buig voor de Heer’, <i>Vishnu</i>
	<i>namaḥ Śivāya</i>
	‘buig voor Śiva’
	<i>Nānak</i>
	stichter van Sikhisme

Nārada-Bhakti-Sūtra
spreuken over devotie door *Nārada*
verzameld

Nārāyaṇa
god *Vishnu*

Narendranātha Datta
burgerlijke naam van *Swami Vivekānanda*

nāstika
ontkenner van de ortopraxis

nāthapanthi
sekte, pad van de Heer

nāthayogin
sekte van de Heer

nīmavat
volgeling van *Nimbārka*

Nimbārka
stichter zelf of volgeling

nirābhārī
'zonder last', thuisloze

nirgrantha
ongebonden, oude naam van de *jaina's*

Nirvāṇa
bevrijding, bevrijd zijn (boeddhisties)

Niveditā
kloosternaam voor M. Noble

om
symbool voor god

osvāljaina
een groep *jaina's*, een eigen *gaccha*
met eigen leer

Padmapāda
een van de vier leerlingen van *Śaṅka-*

pādodaka
'water voor de voeten'

pañcācārya
'vijf leermeesters'

pandit (paṇḍita)
(schrift)geleerde

Pāṇini
eigenaam, grammaticus

panth
weg

panthi
volgeling van de weg

paramahansa
'grote zwaan', titel van monnik

paraṃparā
suksessie (van leermeester)

parawānā
'reispaas' voor de hemel

Parinirvāṇa
ingaan in het *nirvāṇa*

parivrājaka
thuis en familie verlaten

Pārśva
stichter van het jainisme

Parvata
naam van tak van orde van *Śaṅkara*

Pārvatī
godin, 'dochter van de bergen'

pāśupata
*śaiviti*se sekte van 'heer van de kud-des', *Śiva*

Patañjali
eigenaam, schrijver

pātimokkha (prātimokṣa)
boeddhistiese schuldbelijdenis (van de monniken)

pattada math
klooster, naam bij *liṅgayat's*

phaddya
jainistische subgroep van de orde

pir
heilige

Prabhu
eigenaam

Prabhudeva
eigenaam

Prajāpati
heer van schepping, schepselen

Prakāśa
novice van klooster te Badri

prāṇalingisthala
de fase van innerlijke verlichting
door *Śivayoga*

prasāda
genade

prasādisthala
fase van de evenwichtige toewijding

prathamasevak
overste, dienaar, 'servus servorum'

pratyekabuddha
eenzame *boeddha*, eremiet

pravāraṇā
boeddhisties feest

pravrajikā
 afstand gedaan hebbend, zuster
prem(a)bhakti
 liefdevolle toewijding aan god
pūjā
 'gods-dienst', liturgie, kultus
pūjārī
 priester in tempel
Puri
 tak van orde van Śankara
purohita
 hofkapelaan, (brahmaans) huispries-
 ter
purusa
 man, mens
Purusottama Tirtha
 naam van monnik
Radhakrishna
 aanduiding van een kultus, *Rādhā* is
 een geliefde van *Krishna*
Rāhula
 zoon van Boeddha
Ram
 naam van een godheid
Rāma
 naam van god, held
Ramakrishna (Rāmakrsna)
 andere naam van *Gadādhara Chat-
 terji* stichter van de *Ramakrishna
 Movement*
Rāmānanda
 eigennaam van een stichter
Rāmānuja
 eigennaam van een stichter
Rāmāyana
 naam van een groot epos
Rambhāpurī
 kloosternaam
Rgveda (Rigveda)
 belangrijkste boek van de *Veda's*, de
 belangrijkste heilige boeken
rsi
 wijze, de ontvanger van de heilige
 teksten, de *Veda's*
Rudra
 naam van een godheid in de *Veda's*
 later *Śiva*
rudrākṣa
 'rozenkrans' van bessen

Rudra-Sampradāya
 beweging rond *Viṣṇuswāmin*
śabda
 woord
saccidānanda
 godsbegrip, 'zijn-bewustzijn-vreugde'
sadācāra
 eties goed gedrag door nuttig werk te
 verrichten
sādhana
 middel, middel om tot heil te gera-
 ken, levenspraktijk
Sādhārana-Samāj
 moderne hervormingsbeweging
sādhu
 goede, rechtvaardige monnik
Sāgara
 naam van een tak van de orde van
Śankara
śaiva
 behorend tot, aanhanger van *Śiva*
śaiva-siddhānta
 filosofische school
śākta
 volgeling van *śaktisme*
śakti
 energie, god werkt immanent
Śākya
 clan waartoe Boeddha behoorde
Śākyamuni
 wijze uit de *Śākya*-clan
samādhi
 hoogste graad van concentratie
Sāmaveda
 tekst, werd gezongen bij voorberei-
 ding van vedies offer
sambhoga
 een groep
samgha (sangha)
 gemeenschap, 'corpus'
sampradāya
 gemeente, school
Sanakaadi-Sampradāya
 beweging rond *Nimbārka*
Sanatkumāra
 eigennaam
Śankara
 eigennaam van indiese filosoof, or-
 desstichter, hervormer

Śankarācārya
Śankara als de leermeester, abt in de
 orde
saṇṇyāsa
 thuisloos bestaan
Saṇṇyāsa-dīpikā
 licht op het thuisloos leven, titel van
 een boek
saṇṇyāsi(n)
 thuisloze
sant
 heilige
sānti
 vrede
Śārādā Devī
 vrouw van *Ramakrishna*
Śārādā Math
 klooster van vrouwelijke tak
śaranasthala
 fase van volledige overgave aan *Śiva*
Sarasvatī
 naam van een tak van de orde van
Śankara
śāstra
 verhandeling, traktaat, boek
satsang
 gemeenschappelijk gebed
satsthala
 'zes plaatsen', zes fasen, weg naar
 eenheid met god
seha (śaikṣa)
 leerling, novice, (*jaina*'s)
sevā
 dienst
sevak(a)
 dienaar
Shantivanam Ashram
 'bos, plaats van vrede', christelijk
 ashram
siddha
 volmaakte yogin
Siddhārtha
 naam, 'vervulde'
siddhi
 het bereiken, verwerven, bovenna-
 tuurlijke machten
Śiva
 een van de grote goden, de patroon
 van de asceten

Śivabhakti
 devotie tot *Śiva*
Śivācāra
 eenheid van woord en daad, gelijke
 behandeling van aan *Śiva* toegewij-
 den
Śivaguru
 vader van *Sankara*
Sivapūjā
 verering van *Śiva*
Sivayoga
 weg naar eenheid met *Śiva*
smārta
 traditiegetrouwen
smṛti
 traditie, overlevering
sramana (samana)
 streeft naar volmaaktheid
śramana brāhmaṇa
 brahmaan die streeft naar volmaakt-
 heid
śramanera
 novice
śrauta
 vedies offerritueel
Srautasūtra
 richtlijnen voor dit ritueel
śrī
 eerwaarde
Śrī
 andere naam voor godin *Lakṣmī*
Sringeri
 plaatsnaam
Sringeri Math
 klooster te Sringeri
Śrīśailam
 naam van klooster
Śrī-Saṃpradāya
 gemeente, beweging rond *Rāmānuja*
Śrīvaiṣṇava
 behorend tot *Vishnu* en *Śrī*
śruti
 'openbaring'
stiramūrti
 assistent van abt (*lingayat*)
stūpa
 grafheuvel, monument
sūdra
 een lid van de vierde kaste

Sulvasūtra
richtlijnen voor het prepareren van
de offerplaats

Śūnyasiṃhāsana
'Troon van de leegte'

śūnyatā
leegte

Sureśvara
een van de vier leerlingen van Śaṅ-
kara

Sūrya
naam van godheid

sūtra
'draad', richtlijn, spreuken, kompen-
dium

Svarūpa (Swarūpa)
naam van een novice uit de orde van
Śaṅkara

svatantra
onafhankelijk van een ander, vrij

svayamūrti
assistent van een vīraśaivitiëse abt

śvetāmbara
'in wit gehulden', een groep onder de
jaina's

swami (svāmin)
eerwaarde

tantra
weefstoel, systeem van praktijken

tapas
hitte, ascese

tāpasa
asceet

tapovana
bos van, voor asceten

thera (= sthavira)
ouderling, oudere

tilak(a)
teken op het voorhoofd, sekteteken

tīrtha
oversteekplaats, heilige plaats

Tīrtha
ordesnaam

tīrthaṅkara
'die de oversteek mogelijk maakt'

Toṭaka
een van vier leerlingen van Śaṅkara

Totapuri
leermeester van Ramakrishna

Tridaṇḍin
drager van drietand-staf

Tripiṭaka
driedelige boeddhistiese kanon

Trisālā
moeder van Vardhamāna of Jina

tulasī
plant waaruit rozenkrans ter ere van
Vishnu gemaakt wordt

Tulsi Dās (Tulasī Dās)
schrijver van vrome lyriek, dichter
uit de 17e eeuw

Udipi
plaats in India

Ujjaini
klooster - plaats

upādhyāya
leraar

upanayana(m)
initiatie, waarna koordomlegging

Upaniṣad (Upanishad)
laatste deel van de śruti, geheimleer

upāsaka
leek

upāśraya
hal

upasthāna
initiatie

uposatha (poṣadha)
veertiendaagse viering

vācaka (vachaka)
lektor

Vacana
woord, heilige tekst

Vacanaśāstra
uitleg van Vacana's, līngayat

vairāgi
'zonder hartstocht', vaiṣṇavitiëse
thuisloze

Vaiśālī
plaatsnaam

vaiṣṇava
aanhanger van Vishnu

vaiśya
lid van de derde stand

Vallabhācārya (Vallabhacharya)
sektetichter

Vana
tak van orde van Śaṅkara

vānaprastha
derde levensfase, boskluisenaar

Vardhamāna
burgerlijke naam van *Jina*, de hervormer van het jainisme

varṇa
kleur, stand

varnāśramadharmā (varnaasjramadharmā)
voorschriften voor de kasten en levensfasen

Varuṇa
vediese godheid van de zee

Vāsudeva
naam van een godheid, eigennaam

Vāyu
godheid van de wind

Veda
(heilig) weten, 'openbaring'

Vedānta
'einde van de *Veda*' met daarop bouwende systemen

Vedāntasūtra
aforistische spreuken, waarin het vedanties systeem geformuleerd wordt

vibhūti
heilige as, verschijning van god

vidyā
(bevrijdend) weten

viḥāra
klooster, tuin

vinaya
discipline, boeddhistiese regel

vinayapīṭaka
mand van de discipline, regel

virakta
vrij van hartstocht

virakta math
type van jainisties klooster

vīraśaiva
strijder voor *Śiva* = *lingayat*

Viṣṇu (Vishnu)
godheid

Viṣṇusvāmī(n)
stichter van een sekte

Vivekānanda
stichter van een orde

vrātya
onderhouders van de gelofte

Yajurveda
teksten geresiteerd bij offer

Yaśodā
vrouw van *Vardhamāna*

yati
zwerwer

yoga
'unio, juk', weg naar de eenheid met de laatste werkelijkheid

Yogānanda
eigennaam

yogamārga
weg van de *yoga*

yogin
beoefenaar van *yoga*

BIBLIOGRAFIE

Litteratuuroverzicht

- ABHISHIKTANANDA (H Le Saux), Christian sannyasis, in *The clergy monthly supplement*, 4 (1958/1959), blz 106-113
- The church in India, Bangalore, 1969
 - L'Inde et le Carmel, in *Carmel* (1965), blz 9-23, 109-124
- (Abhishiktesvarānanda), Le monachisme chrétien aux Indes, in *Supplement de la vie spirituelle*, tome 9 (1956), blz 283-316
- Svāmī Parama Arubī Ānandam, a memorial, Saccidananda ashram, 1959
 - Toward the renewal of the Church, Ernakulam, 1970
- ACHARYA, M F, L'ashram de Kursumala, in *Bulletin du cercle saint jean-baptiste* (1961) nr 5, blz 25-32
- Contacts monastiques avec des hippies et des chercheurs spirituels de l'occident, in *Bulletin de l'aide à l'implantation monastique*, nr 14 (1972), blz 41-48
 - The contemplative dimension of the Church, in *The clergy monthly*, 33 (1969), blz 145-155 206-211
 - La formation monastique dans un contexte asiatique, in *Rythmes du monde*, 43 (1969), nr 1-2, blz 64-76
 - Indian monastic samaj, in *The clergy monthly*, 36 (1972), blz 135-148
 - Kursumala ashram, Tiruvalla, 1958
 - Kursumala, an ecumenical ashram of catholic monks in India, Kottayam, z j
 - Kursumala ashram, in *Bulletin de l'aide à l'implantation monastique*, nr 12 (1971), blz 42-69
 - Kursumala ashram, in *Bulletin de l'aide à l'implantation monastique*, nr 13 (1972), blz 18-50
 - (Fr Francis), Kursumala ashram, an experiment in monastic life, in *The clergy monthly supplement*, 4 (1958/59), blz 202-204
 - A monastic experiment, in *Indian ecclesiastical studies*, 12 (1973), nr 4, blz 30-56
 - Monastic training in an asian context, in *Indian ecclesiastical studies*, 9 (1970), blz 21-33
- (Fr Mahieu), Monasticism in India, in *Clergy monthly supplement*, 7 (1964/65), blz 45-60
- (Fr Mahieu O C S O), Syro-Malankarse monniken, in *Kerk en Missie*, 38 (1958), blz 137-140
- ADNES, P, Humilité, in *DS*, vol II, col 1146-1152
- AGRAWALA, V S, India as known to Pāṇini, Varanasi, 1963²
- AIYANGAR, K V R, Aspects to the social and political system of Manusmṛti, Lucknow, 1949
- ALSDORF, L, Beitrage zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien, Wiesbaden, 1962
- ANAWATI, G C, Missionaire wegen voor morgen, Hilversum-Antwerpen, 1967
- ANDRESEN, C, Die Kirchen der alten Christenheit, Stuttgart, 1971
- ANSON, P F, The call of the cloister, religious communities and kindred bodies in the anglican community, London, 1964
- ANWANDER, A, Die Religionen der Menschheit, Freiburg i B, 1927
- BAAGO, K, Pioneers of indigenous christianity, Bangalore Madras, 1969
- BAAREN, Th P van, Uit de wereld van de religie, Arnhem, 1956
- BALTHASAR, H U von, Vijf bronnen van christelijke geest, Haarlem, 1957

- BANERJI, S C , Dharmasūtras, A study in their origin and development, Calcutta, 1962
- BAREAU, A , Recherches sur la biographie du Buddha, Paris, 1963
- Die Religionen Indiens, Buddhismus, Jnismus, Primitivvolker, vol III, Stuttgart, 1964
- BARTH, K , Kirchliche Dogmatik, Zollikon-Zurich, 1956, Band III, 4
- Kirchliche Dogmatik, Zollikon-Zurich, 1956, Band IV, 2
- BARY, Wm T de, Sources of indian tradition, introduction to oriental civilizations, New York, 1967, vol II
- BASHAM, A L , History and doctrines of the Ājīvikas, London, 1951
- BAUDER, W / ESSER, H H , Demut, in ThBLNT, vol I, blz 173 vv
- BAUS, K / EWIG, E , Die Reichskirche nach Konstantin den Grossen, in H Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte, Freiburg, 1973, vol II
- BECHERT, H , Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Landern des Theravada-Buddhismus, Frankfurt a M , 1966
- BERGEN, L F M van, Van aangezicht tot aangezicht, een reflexie over de religieuze staat in betrekking tot het missionaire werk in de Kerk, Nijmegen (mss), 1969
- BERTHOLET, D , Monchtum, in RGG², vol IV, col 130-134
- BHANDARKAR, R G , Vaisnavism, Saivism and minor religious systems, Strassburg, 1913
- BHARATI, AGEHANANDA, The ochre robe, London, 1961
- BHARGAVE D , Jaina ethics, Delhi, 1968
- BHATTACHARYA, J N , Hindu castes and sects, Calcutta, 1896/1968
- BIARDEAU, M , Clefs pour la pensee hindoue, Paris, 1972
- BOYD, R , An introduction to indian christian theology, Madras, 1969
- BRAYBROOKE, M , The undiscovered Christ, Bangalore-Madras, 1973
- BRIGGS, G W , The Chamārs, London, 1920
- BUHLER, G , The laws of Manu, in F M Muller, The Sacred books of the East, vol XXV, Oxford, 1886
- BULLETTIN DE L'A I M Bulletin de l'aide a implantation monastique
- BURKLE, H , Indische Beitrage zur Theologie der Gegenwart, Stuttgart, 1966
- BURN, R , Kabir, Kabirpanthis, in ERE, vol VII, col 632-633
- CAMPBELL, J , The masks of God, oriental mythology, London, 1962, vol II
- CAMPENHAUSEN, H von, Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und fruhmittelalterlichen Monchtum, Tübingen, 1930
- CAMPS, A , Missiologie in onze tijd, in Wereld en zending, 1 (1972), blz 5-16
- New ways of realizing a christian togetherness in non-christian countries, in Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, V (1969), blz 182-194
- The person and function of Christ in hinduism and in hindu-christian theology, in Bulletin, Secretariat pro non christianis, 18 (1971), blz 199-211
- A survey of non western christian theology with special reference to India, in Bulletin, Secretariat pro non christianis, 14 (1970), blz 67-84
- C B C I CENTRE, All India Seminar, Church in India today, Bangalore, 1969, New Delhi, 1969
- Workshop handbooks, part I, Church in India today, Bangalore, 1969, New Delhi, 1969
- CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, P D , Lehrbuch der Religionsgeschichte, Tübingen, 1925, vol I
- Lehrbuch der Religionsgeschichte, Tübingen, 1925, vol II
- CHAUDHURI, N , The continent of Circe, London, 1966
- CHENCHIAH, P e a , Asramas, past and present, Madras, 1941
- Rethinking christianity in India, Madras, 1938
- CHETTIATTAM, J B Third christian colloquy on hinduism, in Indian ecclesiastical studies, 3 (1964), blz 120-140
- CLEMEN, C , Die Religionen der Erde, München, 1966 (3 delen)
- CONZE, E , Buddhism, its essence and development, New York, 1959
- COOKE, G B , A neo-hindu ashram in South India, Bangalore, 1966
- COOMARASWAMY, A K , Hinduism and Buddhism, New York, z j
- CORNELIS, E , Christelijke spiritualiteit en niet-christelijke spiritualiteiten, in Concilium, 1 (1965/9), blz 133-147

- Aan de oorsprong van religieuze bewegingen, in: *Reliëf*, 41 (1973), blz. 9-16. 109-116.
- Phénomène universel de la vie religieuse, in: *Lumière et vie*, 19 (1970), nr. 96, blz. 4-24.
- Quête de Dieu en Orient, *Collectanea cisterciensia*, tome 33 (1971), 1, blz. 69-82.
- Valeur chrétienne des religions non chrétiennes, Paris, 1956.
- Het verzaken aan de wereld, schets voor een godsdiensthistorische analyse, in: *Tijdschrift voor theologie* 1 (1961), blz. 132-147.
- Op zoek naar een uitgangspunt voor een *Theologia Religionum*, in: *Vox theologica*, 36 (1966), blz. 121-128.
- CROOKE, W., Aghori, in: *ERE*, vol. I, col. 210-213.
- Hinduism, in: *ERE*, vol. VI, col. 698-715.
- Religious sects, in: *ERE*, vol. XI, col. 328-331.
- Sannyāsi, in: *ERE*, vol. XI, col. 191-193.
- CUTTAT, A., *Hemisphären des Geistes*, Stuttgart, 1964.
- DAHLKE, P., *Buddha, die Lehre des Erhabenen*, München, 1966.
- DANIELOU, A., *Le Polythéisme hindou*, Lorrea, 1960.
- DAVIS, M.P., *Humanism's hindu saviour, the guru*, Bangalore, z.j.
- DEFFONTAINES, P., *Géographie et religions*, Gallimard, Paris, 1948.
- DELAHOUTRE, M., Inde, in: *DS*, vol. VII, col. 1657-1687.
- DEO, S.B., *History of jaina monachism*, Poona, 1956.
- DERRETT, J.D.M., *Dharmaśāstra and juridical literature*, Wiesbaden, 1973.
- *Introduction to modern hindu law*, Oxford, 1963.
- DESROCHES, H., *Religionswissenschaften und christliche Theologie*, in: H. Vorgrimmler/R. Vandergucht, *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, Freiburg, Band I, blz. 364-390.
- DEUSSEN, P., Āsrama, in: *ERE*, vol. II, col. 128-131.
- *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1914, vol. II.
- *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1914, vol. III.
- *Sechzig Upanisad's des Veda*, Darmstadt, 1963.
- DEVDA, M., Svāmi Vivekānanda, Bangalore, 1968.
- DIKS, L., *Strukturalisme en godsdiensthistorie*, Nijmegen, 1974.
- DOPPELFELD, B., *Das Kloster als 'Familie'*, in: *Erbe und Auftrag*, 5 (1974), blz. 5-20.
- DREUILLE, M. de, *Rapport de la deuxième réunion plénière de l'union monastique de l'Inde, 'Monastic Samaj'*, in: *Bulletin de l'A.I.M.* (1971), blz. 11-21.
- *Rapport de la deuxième réunion du 'Monastic Samaj'*, in: *Bulletin de l'A.I.M.*, nr. 13 (1972), blz. 51-62.
- DS*: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, uitg. door M. Viller S.J., Paris, 1937.
- DUMONT, L., *World renunciation in indian religions*, in: *Contributions to indian sociology*, 4 (1960), blz. 33-62.
- DUTT, S., *The Buddha and five after-centuries*, London, 1957.
- *Buddhist monks and monasteries in India*, London, 1962.
- *Early buddhist monachism*, London, 1960.
- EDER, M., *Die Religionen der Chinesen*, in: F. König, *Christus und die Religionen der Erde*, Freiburg, 1951.
- EDWARDES, M., *Everyday life in early India*, London, 1969.
- EICHHORN, W., *Die Religionen Chinas*, Stuttgart, 1973.
- ELIADE, M., *Das Heilige und das Profane*, Hamburg, 1957.
- *Patañjali et le yoga*, Paris, 1962.
- *Schamanismus und archaische ekstasetechnik*, Zürich, 1954.
- *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949.
- ENTHOVEN, R.E., Lingayats, in: *ERE*, vol. VIII, col. 68-75.
- ERE* = *Encyclopaedia of religion and ethics*, Edinburgh, 1908-1926, uitg. door J. Hastings.
- FARQUHAR, J.N., *Modern religious movements in India*, New York, 1919, Delhi, 1967.
- *An outline of the religious literature of India*, Delhi, Patna, Varanasi, 1920, reprint 1967.

- FLINN, R.J., Malpanate and ashram — an indian model for the modern seminary —, in *World-mission*, 23 (1972), nr. 2, blz. 35-41.
- FLORS, J., *Historia de la espiritualidad*, Barcelona, 1966.
- FORRESTER PATON, E., Christian ashrams and the building up of God's Kingdom, in *The christian ashram review*, 1 (1965), nr. 4, blz. 11-12.
- The inter-ashram conference, in *The christian ashram review*, 5 (1969), nr. 19, blz. 31-35.
- FOUCHER, A., *La vie du Boeddha, d'après les textes et les monuments de l'Inde*, Paris, 1949.
- FUCHS, St., *Rebellious Prophets*, London, 1965
- GABLER, P., *Sadhu Sundar Singh*, Leipzig, 1937
- GAIL, A., *Bhakti im Bhāgavatpurāṇa*, Wiesbaden, 1969.
- GAMBHIRANANDA, *History of the Ramakrishna Math and Mission*, Calcutta, 1957.
- GANDHI, M.K., *Ashram observances in action*, Ahmedabad, 1955.
- GATHIER, E., *Les ashrams de l'Inde*, in *Rythmes du monde* (1950), nr. 2, blz. 67-75.
- GEDEN, A.S., *Ascetism*, in *ERE*, vol. II, col. 87-95.
- God (hindu), in *ERE*, vol. VI, col. 279-290.
- Monasticism, in *ERE*, vol. VIII, col. 797-805.
- Tantras, in *ERE*, vol. XII, col. 192-193.
- GERTZ, B., *Glaubenswelt als Analogie*, Dusseldorf, 1969.
- Kreuzstruktur, zur Methode des Erich Przywara, in *Theologie und Philosophie*, 45 (1970), blz. 555-561.
- Was ist Analogia Fidei, in *Catholica*, 26 (1972), 4, blz. 309-324.
- GEWIESS, J., *Demut*, in *LfThK*, vol. III, col. 223-224.
- GHATE, V.S., *Śaṅkarācārya*, in *ERE*, vol. XI, col. 185-189.
- GHURYE, G.S., *Indian sadhus*, Bombay, 1964².
- GLASENAPP, H. von, *Der Jainismus*, Hildesheim, 1964.
- *Die Literaturen Indiens*, Stuttgart, 1961
- GOETZ, H., *India, vijfduizend jaar kunst in India*, Amsterdam, 1964.
- GOLDAMMER, K., *Faktum, Interpretation und Verstehen*, in *Religion und Religionen*, Festschrift für G. Mensching, uitg. door R. Thomas, Bonn, 1967, blz. 12-26.
- *Die Formenwelt des Religiösen*, Stuttgart, 1960.
- *Die Gedankenwelt der Religionswissenschaft und die Theologie der Religionen*, in *Kerugma und Dogma*, 15 (1969), blz. 105-135
- *Religionen, Religion und christliche Offenbarung*, Stuttgart, 1965.
- GONDA, J., *Change and continuity in indian religion*, The Hague, 1965.
- *Die Religionen Indiens, Veda und alterer Hinduismus*, vol. I, Stuttgart, 1960.
- *Die Religionen Indiens, der jüngere Hinduismus*, vol. II, Stuttgart, 1963
- GRANT, S., *The Christa Prema Sevā Ashram*, in *The examiner*, 123 (1972), blz. 541-542.
- *Future of religious life in the indian context*, in *Logos*, 11 (1971), nr. 4, blz. 49-57
- GRIERSON, G.A., *Bhakti-Mārga*, in *ERE*, vol. II, col. 544-550.
- *Mādhvas, Madhvāchāris*, in *ERE*, vol. VIII, col. 232-235.
- GRIFFITHS, B., *Le Christ et l'Inde, un 'ashram' chrétien*, Paris, 1967.
- *Hinduismus und Christentum in Indien*, in *Kairos*, 2 (1960), blz. 164-170.
- *Kunsumala ashram*, in *The eastern churches quarterly*, 16 (1964), blz. 226-231.
- *Monastic life in India today*, in *Monastic studies*, advent (1966), blz. 117-136.
- *Shantivanam (Inde)*, in *Bulletin de l'A.I.M.*, nr. 10 (1969), blz. 61.
- GRUNDMANN, W., *Tapeinos*, in *ThWbNT*, vol. VIII, blz. 1 vv
- GUÉNON, R., *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Paris, 1932.
- GUÉRINOT, A., *La religion djaina, histoire, doctrine, culte, coutumes, institution*, Paris, 1926.
- HAAS, W.S., *Ostliches und westliches Denken, eine Kulturmorphologie*, Hamburg, 1967
- HACKER, P., *Christliches Monchtum in Indien*, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 41 (1967), blz. 213-217
- *Magie, Gott, Person und Gnade im Hinduismus*, in *Kairos*, 2 (1969), blz. 225-233
- *Religiose Toleranz und Intoleranz des Hinduismus*, in *Saeculum*, 8 (1957), blz. 167-197.

- Schopenhauer und die Ethik des hinduismus, in *Saeculum*, 12 (1961), blz 366-399
- HACKMANN, H, *Der Buddhismus*, in C Clemen, *die Religionen der Erde*, Munchen, 1966, vol III
- HAMM, F R, *Buddhismus und Jinismus, zwei Typen indischer Religiosität und ihr Weg in der Geschichte*, in *Saeculum*, 15 (1964), blz 41-56
- O'HANLON, D J, *Asiatische Monche entdecken Asien, ein Tagungsbericht*, in *Geist und Leben*, 47 (1974), blz 50-64
- HARRIS EVANS, W G, *A phenomenological study of some christian and neo-hindu ashrams, with special reference to spirituality*, Bangalose (mss), 1970
- HASENFUSS, J, *Religionssoziologie*, Aschaffenburg, 1964, Band I Gemeinschaftsmachte und Religion Band II Strukturelemente der Weltreligionen.
- *Gemeinschaftsmachte und Religion*, Aschaffenburg, 1964
- *Strukturelemente der Weltreligionen*, Aschaffenburg, 1964
- HAUCH, F / SCHULZ, S, Praus, in *ThWbNT*, vol VI, blz 645 vv
- HAUER, J W, *Der Yoga, ein indischer Weg zum Selbst*, Stuttgart, 1958
- HEILER, F, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart, 1961
- HEIMANN, B, *Facets of indian thought*, London, 1964
- *Studien zur Eigenart indischen Denkens*, Tübingen, 1960
- HEIMBUCHER, M, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, Paderborn, 1934
- HENNIG, J, *Iroschottische Monche*, in *LfThK*, vol V, col 763-764
- HEUSSI, K, *Christliches Monchtum*, in *RGG*², vol IV, col 134-145
- HOERNLE, A F R, *Ājīvikas*, in *ERE*, vol I, col 258-269
- HUBY, J, *Christus, Handboek voor de geschiedenis van de godsdiensten*, Utrecht, 1950
- HUMPHREYS, C, *Buddhism*, Baltimore, 1958
- HUSAIN, Y, *L'Inde mystique au moyen age, hindous et muslims*, Paris, 1929
- IRM* = *The international review of missions*
- IRUDAYARAJ, X, *An attempt at an indian christology*, in *Indian ecclesiastical studies*, 9 (1970), nr 1, blz 3-20
- *Guru in saiva siddhānta, a dialogue approach*, Paris, 1973
- ISHERWOOD, C, *Ramakrishna and his disciples*, London, 1965
- JACOBI, H, *Jaina-Sūtras*, in F Muller, *The sacred books of the east (SBE)*, vol XXII, Oxford, 1884
- JACOBI, H, *Jainism*, in *ERE*, vol III, col 465-474
- JEDIN, H, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Freiburg, 1973
- JESUDASON, S, *The indian church and the community life*, in *Indian journal of theology*, 7 (1958), blz 152-158
- *Unique Christ and indigenous christianity*, Bangalore, 1966
- KANE, P V, *History of Dharmasāstra*, vol II, part II, Poona, 1941
- KEAY, F E, *Kabir and his followers*, London, 1931
- KENNEDY, M T, *The Chaitanya movement*, Calcutta, 1925
- KERN, H, *Geschiedenis van het boeddhisme in Indie*, Haarlem, 1882-1884, vol I, vol II
- *Manual of indian buddhism*, Strassburg, 1896
- KING, W L, *Sūnyatā as a mastersymbol*, in *Numen*, 17 (1970), blz 95-104
- KIRFEL, W, *Symbolik des Buddhismus*, Stuttgart, 1959
- *Symbolik des Hinduismus und Jinismus*, Stuttgart, 1959
- KITAWAGA, J M, *Religions Orientales, Communautés spirituelles de l'Orient*, Paris, 1971
- KLOSTERMAIER, K, *Hinduismus*, Köln, 1965
- *Sādhana, a sketch of hindu spirituality*, in *Religion and society*, 16 (1969), nr 2, blz 36-50, in *Verbum S V D*, 11 (1970), fasc 11, blz 3-17
- *Samnyāsa, Eine zeitgemasse christliche Lebensform im heutigen Indien?* in H Burkle, *Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart*, Stuttgart, 1966, blz 218-247
- *Samnyāsa, a christian way of life in today's India?* in *Indian ecclesiastical studies*, 7 (1968), blz 8-40

- KÖNIG, F., *Christus und die Religionen der Erde*, Handbuch der Religionsgeschichte, Freiburg, 1951.
- *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*, Freiburg, 1956.
- KRAMRISCH, S., *The hindu temple*, Calcutta, 1946, vol. I.
- LACOMBE, O., *Direction spirituelle dans l'hindouisme*, in: DS (*Dictionnaire de la spiritualité*, uitg. door M. Viller S.J., Paris, 1937), vol. V, col. 1211. 1212.
- LANDMANN, G., *Christliche Mönche im Sannyasigewand*, in: *Priester und Mission*, (1967), nr. 4, blz. 273-278.
- LASH, W.Q., *The Christian Ashram and religious life*, Madras, 1939.
- LECLERCQ, J., *Le monachisme comme phénomène mondial*, I, in: *Le supplément*, nr. 107 (1973), blz. 461-487.
- *Le monachisme comme phénomène mondial*, II, in: *Le supplément*, nr. 108 (1974), blz. 93-119.
- LEEUW, G. van der, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1933/1956.
- LfThK* = *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, 1957, uitg. door M. Buchberger, 2e herz. druk.
- LÖFFLER, J.F., *Ordenstrachten*, in: RGG², vil. IV, col. 750-751.
- LOISELEUR-DESLONGCHAMPS, A., *Lois de Manou, Manava Dharma Sastra*, Paris, z.j.
- LOSCH, H., *Hinduismus*, in: RGG³, vol. III, col. 341-350.
- MACAULIFFE, M.A., *The Sikh Religion*, Oxford, 1909, reprinted: Delhi, 1963.
- MACDONELL, A.A., *Ramakrishna*, in: ERE, vol. X, col. 568-571.
- MACNICOL, N., *Indian theism, the religious quest of indian theism from the vedic to the muhammedan period*, Delhi, 1968.
- MAJUMDAR, A.K., *Caitanya, his life and doctrine*, Bombay, 1969.
- MARECHAL, J., *Etudes sur la psychologie des mystiques*, Paris, 1937.
- MASSON OURSEL, P., *Les religions de l'Inde*, in: *Histoire des religions*, uitg. door M. Brillant en R. Agrain, Paris, 1954.
- MATHADANY, J., *Ashram and sannyasa ideals, their place in the life of the church of India*, Louvain, 1972.
- MEES, G.H., *Dharma and society*, Den Haag, 1935.
- MEHL, R., *Sanftmut*, in: RGG³, vol. V, col. 1363-1364.
- MENESSIER, A.J., *Douceur*, in: DS, vol. III, col. 1675-1676.
- MENSCHING, G./ KUTSCH, E., *Demut*, in: RGG³, vol. II, col. 76-78.
- MENSCHING, G., *Leben und Legende der Religionsstifter*, München, 1962.
- *Die Religion*, München, z.j.
- *Soziologie der grossen Religionen*, Bonn, 1966.
- *Soziologie der Religion*, Bonn, 1947.
- *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, München, 1966.
- METZ, J.B., *Theologie*, in: *LfThK*, vol. X, col. 62-71.
- MOFFIT, J., *Les variétés du monachisme hindou contemporain*, in: *Rythmes du monde*, 43 (1969), XVII, 1-2, blz. 77-101.
- MONCHANIN, J., *Ecrits spirituels*, Paris, 1965.
- *L'Heure de l'Inde*, in: *Eglise vivante*, 7 (1955), blz. 30-38.
- *Le monachisme et l'Inde*, in: *Eglise vivante*, 4 (1952), blz. 207-219.
- MONCHANIN, J., ABHISHIKTANANDA, *An indian benedictine ashram*, Tiruchirapalla, 1951.
- *Ermites du Saccidânanda*, Tournai-Paris, 1956.
- MONCHANIN, J./ L. SAUX, H., *Die Eremiten von Saccidânanda*, Salzburg, 1962.
- MONIER WILLIAMS, M., *Buddhism in its connexion with Brahmanism and Hinduism and its contrast with Christianity*, Varanasi, 1964².
- MOOLAVEETIL, L., *The spiritual life of Mar Ivanios*, Rome, 1971.
- MOOKERJI, R.K., *Ancient indian education, brahmanical and buddhist*, Delhi, 1960.
- MÜLLER, F.M., *The Sacred Books of the East*, Oxford, 1894-1910 (SBE).
- MURRAY ROGERS, C., *De erfenis van de hindoeese ashram, gave van God aan de Kerk*, in: *Concilium* 1 (1965/9), blz. 133-147.

- Hindu ashram heritage God's gift to the Church, in *Concilium*, 1 (1965/9), blz 73-78
- Jyotinketan ashram, in *The eastern Churches quarterly*, 16 (1964), blz. 232-238
- Jyotinketan, a community of the church, in *The national christian council review*, 83 (1963), blz 376-382
- NANDIMATH, S.C., A handbook of vīraśaivism, Dharwar, 1942
- NCCR = The national christian council review
- NEILL, S., The story of the church in India and Pakistan, Michigan, 1971.
- NEREUS, O C D, Swami Acyutananda Saraswati OCD, Alwaye, z.j.
- N.N., Christliches Monchtum in indischer Form, in *Herder-Korrespondenz*, 13 (1958/59), blz 294-297.
- The Constitution of the Chrstukula Ashram, Tirupattur, 1946.
- OBBIK, Th., De godsdienst in zijn verschijningsvormen, Groningen, 1933
- OLDENBERG, H., Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Munchen, 1961.
- OMAN, J.C., The mystics, ascetics and saints of India, London, 1905
- PANDE, G C, Studies in the origins of Buddhism, Allahabad, 1957
- PANNIKAR, R., Das Kult-Mysterium in Hinduismus und Christentum, Freiburg, 1964.
- Die viele Gotter und der eine Herr, Weilheim, 1963.
- PENNING DE VRIES, P., Geroepen tot het Verbond, in *Nederlandsche Katholieke Stemmen*, 57 (1961), blz 121-131.
- Nieuw zicht op evangelisch leven, Nijmegen, z.j.
- PFISTER, Fr., Askese, in *RGG*², vol. I, col. 570-574.
- Heilig, in *RGG*², vol II, col. 1714-1724.
- PHILIP, P.O., The place of ashrams in the life of the church in India, in *The international review of missions*, 35 (1946), blz. 263-270.
- PINARD DE LA BOULLAYE, H., L'étude comparé des religions, Paris, 1929, vol. II.
- PREISKER, H., Epieikia, in *ThWbNT*, vol. II, blz. 587 vv.
- PRZYWARA, E., Alter und Neuer Bund, Wien, 1956
- *Crucis Mysterium*, Paderborn, 1939.
- *Humanitas, der Mensch gestern und morgen*, Nurnberg, 1952.
- PURI, B.N. India in the time of Patañjali, Bombay, 1957
- RAJU, P T, Oosterse en westerse wijsbegeerte, Utrecht, 1966.
- SWAMI RANGANATHANANDA, The Ramakrishna Mission, its ideals and activities, Calcutta, 1966.
- RAYAN, S., Dialoog met het hindoeïsme, in G.C. Anawati e.a., *Missionaire wegen voor morgen*, Hilversum-Antwerpen, 1967, blz. 59-77.
- REGAMEY, C., Der Buddhismus Indiens, in F. König, *Christus und die Religionen der Erde*, Freiburg, 1951, vol. III, blz. 73-228.
- Die Religionen Indiens, in F. König, *Christus und die Religionen der Erde*, Freiburg, 1951, vol. III, blz. 229-304
- RENOU, L./ FILLIOZAT, J., *L'Inde classique*, Paris, 1947, vol. I.
- RGG* = *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, 1927-1936², 1956³
- RINGGREN, H., en STROM, Åke V., De godsdiensten der volken, Utrecht, 1963, deel 1.
- De godsdiensten der volken, Utrecht, 1963, deel 2.
- ROSENKRANZ, G., Buddhismus, in *RGG*³, vol I, col. 1469-1484
- *Religionswissenschaft und Theologie*, München, 1964.
- RUBEN, W., *Einführung in die Indienkunde*, Berlin, 1954.
- *Das Pañcatantra und seine Morallehre*, Berlin, 1959.
- SADASIVAIAH, H.M., A comparative study of two vīraśaiva monasteries, Mysore, 1967.
- SAMARTHA, S.J., *Hindus vor dem universalen Christus*, Stuttgart, 1970
- SAMUEL, V.C., *The Ramakrishna Movement*, Bangalore, 1960.
- SARGANT, N C., *Lingayats, the Vira-Śaiva religion*, Bangalore, 1963.
- SASTRI, K.A.N., *Development of religion in South-India*, Bombay, 1963.
- SCHILLEBEECKX, E., *De zending van de kerk*, Bilthoven, 1968.

- SCHLETTE, H.R., Religion, in. *LfThK*, vol. VIII, col. 1164-1165.
- SCHUBRING, W., The doctrine of the jainas, Delhi, 1962.
- Die Jainas, Tübingen, 1927.
- SHAH, G.J., Jainism in North-India, London, 1932.
- SHANTA, N., Le pèlerinage continué: doctrine et vie des moniales Jaina, in: *Nouveaux rythmes du monde*, 46 (1973/74), tome 1, nr. 3-4, blz. 328-338.
- SHARMA, H.D., Contributions to the history of brahmanical ascetism, sannyāsa, Poona, 1939.
- SIAUVE, S., Les hiérarchies spirituelles selon l'anuvyākhyāna de Madhva, Pondicherry, 1971.
- SINGH, M.M., Life in North-Eastern India in Pre-Mauryan times, Delhi, 1967.
- SMART, N., The yogi and the devotee, the interplay between upanishads and catholic theology, London, 1968.
- SÖDERBLOM, N., e.a., Holiness, in: *ERE*, vol. VI, col. 731-795. (731-741).
- SÖHNGEN, G., en VORGRIMMLER, H., Fundamentaltheologie, in. *LfThK*, vol. IV, col. 452-460.
- SPAE, J.E., De godsdiensten van China, in: J.Huby, Christus, Handboek voor geschiedenis van godsdiensten, Utrecht, 1950.
- SPELLMAN, J.W., Political theory of ancient India, study of kingship from earliest time to circa 300, Oxford, 1964.
- SPENCER TRIMINGHAM, J., Sufi Orders in Islam, Oxford, 1971.
- SRADDHANANDA (P. Liertz O.S.B.), Brahma Vidya Mandir, a nun in a gandhian ashram, in: *The clergy monthly review*, 33 (1969), blz. 337-349.
- SRINIVAS, M.N., Caste in modern India, and other essays, Bombay, 1962.
- STEPHAN, D.S., Apologetik, in *RGG*², vol. I, col. 421-425.
- STEVENSON, S., The heart of Jainism, Oxford, 1915.
- STRAUSS, O., Die indischen Religionen, in C. Clemen, Die Religionen der Erde, München, 1966, vol. 1.
- TAGORE, R., Sādhāna, the realisation of life, Leipzig, 1921.
- THANGASAMY, D.A.T., The theology of Chenchiah, Bangalore, 1966.
- ThBLNT* = L. Coenen, Theologischs Begriffslexikon zum Neuen Testament, Wuppertal, 1970².
- ThWbNT* = G. Kittel, Theologischs Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, vanaf 1933.
- THOMAS, E.J., The life of Buddha as legend and history, London, 1949³.
- THOMAS, P., Indian women through the ages, Bombay, 1964.
- THOMAS, P.T., The theology of Chakkarai, Bangalore, 1968.
- TILAK, L., Ein Brahmane wird Christ, Stuttgart, 1958.
- VALLÉE-POUSSIN, L. de la, Religious orders, in. *ERE*, vol. X, col. 714-719.
- Tantrism (buddhist), in *ERE*, vol. XII, col. 193-197.
- VARIÉ, Elie le prophète, les études carmélitaines, 1956 (2 delen).
- A la rencontre de l'absolu, in. *Nouveaux rythmes du monde*, 46 (1973/74), tome 1, nr. 3-4.
- VAUDEVILLE, Ch., Kabir, Au cabaret de l'amour, Paris, 1959.
- VENKATARAMAN, K.R., Samkara and his Sarada Pitha in Sringeri, Calcutta, z.j.
- VERENO, M., Religionen des Ostens, Freiburg i.B., 1960.
- VILLER, M., Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire, Paris, 1937.
- VÖGTLE, A., Sanftmut, in: *LfThK*, vol. IX, col. 314.
- VORGRIMMLER, H./H. VANDERGUCHT, Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Freiburg, 1969, vol. I.
- WACH, J., Religionssoziologie, Tübingen, 1951.
- WEBER, M., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen, 1920, vol. I.
- Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen, 1921, vol. II.
- WECKMAN, G., The ashram, a different kind of religious community, in: *The american benedictine review*, 23 (1972), blz. 98-112.
- WESTERN, F.J., Hindu and christian sadhuism, in: *The international review of missions*, 10 (1921), blz. 525-541.
- WIDENGREN, G., Religionsphänomenologie, Berlin, 1969.
- WILLIAMS, R., Jaina Yoga, a survey of the mediaeval sravakacaras, London, 1963.

- WILSON, H H , Religious sects of the hindus, Calcutta, 1958²
 WINSLOW, J , The eyelids of the dawn, London, 1954
 WINTERNITZ, M , A general index to the names and subject-matter of the Sacred Books of the East, Oxford, 1910
 WULF, F , Die Stellung des Protestantismus zu Aszese und Monchtum in Geschichte und Gegenwart, in Geist und Leben, 27 (1954), blz 21-34
 – Das zweite vatikanische Konzil, in LfThK, Das zweite vatikanische Konzil, vol II, blz 250-265
 ZAEHNER, R G , Der Hinduismus, Munchen, 1964
 ZIFSENIS, A , Sankara, in RGG², vol V, col 112-114
 ZIMMER, H , Philosophie und Religion Indiens, Zurich, 1961
 ZMR = Zeitschrift fur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

Geraadpleegde bronnen

- AUBOYER, J , La vie quotidienne dans l'Inde ancienne, Paris, 1961
 BAREAU, A , Les sectes au petit vehicule, Saigon, 1955
 BARTH, A , The religions of India, London, 1906
 BAVEL, T J van, De kern van het religieuze leven, Tiel, 1973
 BIHARI, B , Sufis, mystics and yogis in India, Bombay, 1962
 BLEEKER, C J / WINDENGREN, G , Historia religionum, religions of the present, Leiden, 1971
 BOLLE, K W , The persistence of religion, Leiden, 1965
 CAMPENHAUSEN, H von, Askese im Christentum, Tübingen, 1949
 CHAKAVARTI, A , The religion of ahimsā, Bombay, 1957
 CHOUDHURY, R , Vratyas in ancient India, Varanasi, 1964
 DE SMET, R / NEUNER J , La quete eternelle, Paris, 1967
 DUTT, N , Early monastic buddhism, Valvutta, 1941
 GLASENAPP, H von, Buddha, Geschichte und Legende, Zurich, 1948
 – Der Hinduismus, Munchen, 1922
 – Madhva's philosophie des Vishnu Glaubens, Bonn, 1923
 – Die Religionen Indiens, Stuttgart, 1943
 – Religiöse Reformbewegungen, Leipzig, 1928
 GISPERT SAUCH, J , Espiritualidad budista, in J Flors, Historia de la espiritualidad, Barcelona, 1966
 GONDA, J , Moderne stromingen in het hindoeïsme in historisch perspectief, Amsterdam, 1963
 GORDON, H C , The sunwheel, hindu life and customs, London, 1935
 GOSWAMY, B N , The mughals and the yogis of Jakhbar, Simla, 1967
 HAUSER, J W , Der Vratya, Untersuchungen über die nichtbrahmanische Religion Altindiens, Stuttgart, 1927
 HEIMANN, B , Indian and western philosophy, London, 1937
 HERBERT, J , Indischer Mythos als geistige Realitat, Munchen, 1953
 – Spiritualite hindoue, Paris, 1947
 HERMANN, M , Schamanen Pseudoschamanen Wiesbaden, 1970
 HOCART, A M , Caste, a comparative study, London, 1950⁸
 HOEDEMAEKER, L A , Theology of religions, in The south east Asia journal of theology, 13 (1971), blz 38-50
 HORNER, I B , The concise encyclopedia of the living faiths, London, 1959
 HUNNASKAL, S M , The lingayat movement, a social revolution in Karnataka, Dharwar, 1947
 HUTTON, J H , Caste in India, Bombay, 1951
 JAINI, J , Outline of jainism, Cambridge, 1940
 KARMAKAR, A P , Religions of India, Lonavla, 1950
 KRAUSE, Ch , The heritage of the last arhat or Lord Mahavira, the message of jainism, Madras, 1960

- KUMMARASWAMI, SRI, Buddha and Basava, Dharwar, 1956
- Mirror of virasaivism, Dharwar, 1960.
 - Virasaiva philosophy and mysticism, Dharwar, 1960.
- LAMOTTE, E, Histoire du bouddhisme indien, Louvain, 1958.
- MAHADEVAN, T M P., Hommage to Sankara, Madras, 1959
- MALLIK, G, Divine dwellers in the desert, Bombay, 1945.
- MASSON OURSEL, P., Ancient India and indian civilization, London, 1967².
- MAYNE, J.D, Treatise on hindu law and usage, Madras, 1953¹¹
- MISHRA, V, Hinduism and economic growth, Oxford, 1962.
- MOFFIT, J., A new charter for monasticism, London, 1968.
- MUKERJEE, R., Indian scheme of life, Bombay, 1951.
- MUS, P., Traditions asiennes et bouddhisme moderne, in Eranos Jahrbuch, 1968, XXXVII, blz. 161-276.
- OLDENBERG, H., Reden des Buddha, Munchen, 1922.
- ORR, W.G., A sixteenth century indian mystic Dadu, London, 1947.
- PRABHU, P.N, Hindu social organisation, Bombay, 1963.
- RANADE, R.D., Indian mysticism, mysticism in Maharashtra, Poona, 1933.
- RAPSON, E J, Ancient India, Delhi, 1968³
- RENOU, L, Religions of ancient India, London, 1953
- ROY, S S., The heritage of Sankara, Allahabad, 1965.
- SANGAVE, V A, Jaina community, a social survey, Bombay, 1959.
- SCHLINGLOFF, D., Die Religion des Buddhismus, der Heilsweg des Buddhismus, Berlin, 1962.
- SCHUBRING, W., Die Worte Mahāvīras, Leipzig, 1926.
- SEN, A, Schools and sects in jaina literature, Santiniketan, 1934.
- SHARMA, B N K., Philosophy of Śrī Madhvācārya, Madras, 1959.
- SINGER, M, Traditional India, structure and change, Philadelphia, 1959.
- SIVANANDA, SWAMI, Necessity for sannyasa, Sivanandanagar, 1963
- THOMAS, P, Hindu religion, customs and manners, Bombay, 1960.
- THURSTON, E, Caste and tribes of South India, Madras, 1909.
- WACH, J., Meister-Junger, Leipzig, 1925.
- Vergelijkende godsdienstwetenschap, Utrecht, 1965.
- WALKER, B., Hindu world, an encyclopedic survey of hinduism, London, 1968.
- WESTCOTT, G H., Kabir and the Kabīrpanth, Calcutta, 1953²
- WINTERNITZ, M., Zur Lehre von den Ashrams, in Festgabe für H. Jacobi, Bonn, 1926.
- YOGANANDA, Paramahansa, Autobiografie van een yogi, Deventer, 1954
- ZAEHNER, R.C., Concordant discord, Oxford, 1970.
- ZIMMER, H, Indische Sphären, Zurich-Stuttgart, 1963.
- Mythen und Symbolen, Zurich, 1961.

Toegevoegd literatuuroverzicht

- ABHISHIKTANANDA, Swami, Gnānānanda, un maître spirituel du pays tamoul, Paris, 1970.
- BAREAU, A., La vie et l'organisation des communautés bouddhiques modernes de Ceylon, Pondicherry, 1957.
- BASHAM, A.L, The wonder that was India, London, 1954.
- CHAUHAN, B R, A Rajastan Village, New Delhi, 1967.
- DESJARDINS, A., Ashrams, les yogis et les sages, Paris, Genève, 1962.
- EVERSDIJK-SMULDERS, L., Een jaar bij de yogis in India en Tibet, Deventer, 1960.
- GANDHI, M.K., Bapu's letters to Ashram sisters, Ahmedabad, 1952.
- GOOR, M.E.L., De boeddhistische non, Leiden, 1915.
- HONDIUS, J M, Pelgrimstocht door India, Den Haag, 1962.
- JAIN, C R., The nudity of the jain saints, Delhi, 1931.

- MANGOLDT, U. von, Höhlen, Klöster und Ashrams, Weilheim, 1962.
- MARSHALL, A., Hunting the Guru in India, London, 1963.
- MATHUR, K.S., Caste and ritual in a Malwa Village, London, 1964.
- NAIR, K., Blossoms in the dust, London, 1961.
- RIEKER, H.U., Als bedelmonnik door India, Deventer, 1961.
- RUTLEGDE, D., In search for a yogi, Bombay, 1965.
- SCHMIDT, R., Fakir und Fakirtum, Berlin, 1908,
- VATH, A., Das Rätsel des indischen Asketentums, in: Die Katholischen Missionen, 46 (1917), blz. 217-223.
- VREEDE DE STUERS, C., De hindoese vrouw en moeder, Amsterdam, 1962.
- WICKI, J., Die Schrift des P. Concalo Fernandes S.J. über die Brahmanen und Dharma-Sastra, (Madura 1616), in: Z.M.R., 41 (1957), blz. 1-15. 109-125.

- aasjrama (āsrama)* 59-61, 65, 76, 77, 79, 82, 83, 85, 86, 91, 94, 111, 116, 133, 138, 141, 160, 194
abbas 218
abt 62, 64, 139, 142, 145, 147-149, 156, 169-171, 171, 178, 230
ācāra 165, 169
ācārya 89, 104, 109, 125-128, 136, 137, 145-147, 152, 154, 157
acharya 227, 228
advaita 133-135, 140, 147, 157, 163, 185, 188-194, 197, 199, 361, 364
Āgama 159, 162
ahimsā 46-48, 51, 54, 86, 87, 97, 111, 114, 116, 119, 121-124, 126, 129, 169, 179, 270, 282, 283, 344, 345, 359, 368
Aihole 161, 168
aikyasthala 163
ājīvika's 87, 93, 99, 119
ākhādā 180
akosmies 46, 150, 267, 283, 284
akosmisme 119, 123, 267, 343
Allah 174, 175, 179, 181, 186, 358
All India Seminar 228, 234, 243
analogia fidei 262, 263, 330
analogia entis 262, 263
analogie 262, 263
Ānanda 142
ānanda 142, 152, 193, 218
anga 117
anglikaan 227, 244
anglikaans 219, 227, 228, 233
animisties 119
animisme 120
anubhava 135
anugraha 152
apologetiek 19, 71
Aranya 142
Aranyaka 63, 82
ārati (ārati) 177, 191
arhat 52, 99, 100, 267
arier 48, 59, 160, 351, 352
aries 48, 59, 64, 65, 351, 352
Arjuna 80, 359
ārati (ārati) 177, 191
ārya 82, 94, 97, 101, 116
Ārya Samāj 186
āsana 196
asceet 25, 38, 39, 48-51, 66, 91, 92, 101, 104, 112, 130, 137-141, 143, 156, 161, 162, 168, 174, 203, 204, 212, 222, 258, 272, 282, 336, 345, 348, 356, 366, 367
ascese 25, 37-39, 49, 50, 53, 67, 86, 89, 91, 92, 95, 97, 104, 106, 121, 126, 128, 129, 134, 137, 146, 150, 157, 158, 163, 165, 167, 172-174, 179, 181, 182, 194, 204, 218, 222, 249, 258-260, 280-285, 334, 337, 345, 356, 366, 368, 370
ascetis 11, 18, 49, 65, 74, 87, 91, 95, 106, 112, 115, 140, 143, 161, 206, 212, 251, 284, 338, 344, 345, 347, 356, 368
ascetisme 38, 179
ashram 9, 10, 59, 60, 63, 65, 76-78, 82, 88, 89, 112, 138, 154, 198, 213-215, 217-219, 221-227, 229-231, 234-236, 243-245, 250, 251, 270, 271, 285, 338, 365, 366
Āsrama 142, 143
astāvarana 165, 171
ateïsme 353, 354
ateïst 72, 93, 282, 351, 353, 354
ateïsties 93, 119, 160, 181, 353, 368
Atharvaveda 63, 143
atita 140
ātman 52, 135, 186
aum 144
Aundh 227, 232
avatāra 52, 149, 150, 152, 155, 198
avidyā 134, 135, 151
ayya 168
Badri 139, 140, 142, 143
bahūdaka 84
bāhya 75
balasevak 226
Belur Math 191
Benares 29, 50, 95, 114, 133, 173, 175, 205
benedenlaag 59, 62, 63, 67, 75, 97, 130, 149, 351, 352, 354, 355
benedictijn 215, 235, 240, 251

benedictijns 217, 218, 230, 235
Bethany ashram 220
bhagata 180
Bhagavadgītā 91, 150, 193, 196, 197, 211
bhagavat(n) 149, 192
bhajan 153, 191, 192, 196
bhakta 149, 155, 157, 177, 190, 199, 361, 362
bhakti 147, 149, 151-153, 155, 157-159, 163-165, 167, 169, 172, 173, 176, 178, 179, 181, 182, 185, 185, 187, 227, 358, 367, 368
bhaktimārga 147, 149, 151-153, 156-158, 167, 174, 177, 180-182, 184-186, 191, 359
bhaktisthala 163
Bharat Sadhu Samaj 215
Bhārati 142, 143, 155
bhikṣu 65, 85, 87, 96, 99, 112, 113, 126, 215, 240, 255
bhṛtyācāra 166
Bijak 176-178
 Birma 109
bodhi 95
bodhisattva 99, 267, 367
 boeddhisme 23, 28, 29, 31, 34, 47, 55, 71, 93, 96, 99-104, 110, 112-114, 119, 121, 126, 132, 133, 138, 139, 151, 156, 159, 160, 162, 181, 204, 206, 208-210, 254, 257, 267, 281, 283, 333, 339, 343, 353, 357, 361, 365
 boeddhist 65, 87, 93, 97, 99, 101, 103, 109, 113, 117, 120, 127, 133, 146, 210, 254, 284, 353, 358, 362, 364
 boeddhisties 11, 31, 52, 71, 85, 93, 94, 97, 98, 102, 107, 109-111, 113, 120, 122, 125, 204, 213, 223, 239, 240, 255, 257-259, 267, 281, 283, 343, 353, 365
 bovenlaag 45, 59-65, 67, 86, 97, 111, 162, 351, 352, 355
Brahmā 70, 134-136, 140, 146, 150, 349
 brahmaan 57, 59-67, 70-73, 75-80, 82, 84-90, 92-94, 96, 100, 110, 111, 113, 117, 120, 131, 133, 135, 136, 143, 152, 154, 160, 161, 163-168, 172, 175, 178, 181, 182, 184, 205, 206, 210, 211, 283, 343, 345, 351, 352-355, 360, 363, 368
 brahmaans 58-60, 63-65, 67, 70, 71, 74-77, 79, 80, 82-92, 94, 102, 112, 114, 116, 117, 122, 125, 130, 131, 134, 137-139, 141, 143, 145, 146, 152, 155, 158-162, 164, 172, 174, 177, 178, 181, 184, 203-206, 211, 215, 230, 282 283, 284, 341, 345, 349, 351-354
brahmacārīn 59, 65, 76-78, 85, 88, 89, 92, 96,

133, 141-144, 191, 193, 194, 243, 244, 271, 359
brahmacāryā 77, 82, 86, 214, 271
brahman 77, 92, 134, 136, 137, 141, 144-146, 174-176, 179, 181, 281, 349
Brāhmaṇa 63
brāhmaṇa 58
 brahmanisering 59, 61, 66, 70-73, 75, 78, 80, 87, 92, 147, 282, 352, 354
 brahmanisme 59, 62, 71, 77, 78, 90, 92, 93, 94, 109, 112, 113, 132, 146, 148, 206, 343, 351
 brahmanisties 109, 132
Brahma Samāj 186, 188
Brahma-Sampradāya 148, 149, 156, 158
Brahmasūtra 133
Caityanya 142, 148, 149
cakravartin 94
cārajangama 170
cāramūrti 170
 Carmel 237, 238, 241, 254, 256, 370, 371
 carmeliet 237, 241, 271
 carmelitaans 241, 370
cāturmāsya 144
cātursampradaya 148
caturvarṇa 58
 Cenakel 226, 232
 Ceylon 353
 Chattisgad 177, 180
chauka 177
 China 22, 23, 29, 110, 210, 333
 Chitrādurga 168
Christa Prema Sevā Sanhga 226-228, 232, 244
Christa Sevā Sangha 227, 232, 244
Christa Śishya Sangha 228, 232
 christelyk 9, 10, 12, 15, 19, 23, 26, 44, 67, 213-217, 220, 221, 224-227, 229, 231, 233-236, 238, 242-245, 247-250, 252, 254, 255, 257-261, 265-269, 274-277, 285, 286, 329, 332, 334, 348, 349, 358, 365, 367, 368, 370
 christen 11, 17, 187, 216, 217, 219, 221, 225, 226, 234-236, 239-243, 245, 260, 270, 273, 276, 288, 332, 365-368
 christendom 12, 15, 16, 23, 28, 187, 198, 214, 329, 334
 christenheid 55, 216, 222, 251, 257, 264, 274, 362, 369
Christukulaashram 222, 224, 226, 232, 233, 271
 Church of South India 226
 cistercienser 215, 219, 239, 252, 253
 Cluny 253
 coenobiet 13, 32, 33, 214, 254, 257, 258

coenobieties 34, 258
 coenobietisme 244, 258-259, 286
dadūpanthi 174
Dakshinesvara 183-185
danda 84, 155
dandin 84, 141, 142, 144
darsan(a) 144, 184, 190
dāsa 153, 156, 180
dasanāmi 141-144, 147, 155, 156, 185, 191, 284
dasōha 166
 deus absconditus 24, 26, 28, 206, 211, 287, 332, 341, 345
 deus revelatus 24, 26, 28, 211, 212, 287, 332
deva 147
 devotioneel 93, 98, 119, 120, 132, 134, 140, 151, 159, 161-163, 181, 193, 206-210, 242, 284
Dhanauti 180
dharma 98, 100
Dharmasastra 70, 74-76, 80, 141, 158
Dharmasūtra 63
dhōti 194
 dialektiek 28, 36, 120, 131, 255
 dialekties 13, 32, 33, 55, 56, 69, 207, 209-211, 255, 256
 dialoog 12, 15, 18-20, 67, 70, 197, 203, 205-207, 210, 212, 213, 215-217, 221, 222, 229, 231, 234, 236, 237, 245, 249, 251, 252, 256, 261, 264, 266, 267, 269, 278-280, 288, 332, 350, 359, 361, 366, 368
 dienst 166, 169, 172, 187, 192, 195-200, 208, 213, 228, 232, 239, 250, 251, 260, 261, 274-275, 284, 285, 363, 366
 dienst- 169, 173, 194, 195, 208, 225, 226, 228, 229, 232, 237, 242, 244, 284, 364
digambara 115-117, 121, 126-128, 160
dikṣā 77, 127, 166, 192, 194
 diskontinuiteit 15, 97, 236, 329, 348
divālī 128
 dochters van het heilig Kruis 238
 dood 24, 27-29, 49, 50, 61, 66, 67, 82-84, 86, 88, 89, 90, 95-98, 102, 110-112, 115, 130, 144, 165, 175, 177, 179, 187, 204, 205, 208, 226, 237, 264, 270, 282, 283, 290, 332, 334
 dravidier 48, 59, 160, 351
 dravidië 48, 59, 61, 64, 65, 159, 160, 224
 dualisme 25, 147, 369
 dualisties 25, 119, 147, 151
Durgā 49, 87, 136
dvaita 76, 145, 149, 155, 157

Dvarak 139, 140, 142, 143
dvijātī 76, 78
 eenling 26, 32, 33, 88, 204-205, 282
 eenzaam 125, 129, 130, 287
 eenzaamheid 32, 88, 104, 124, 133, 163, 205, 216, 218, 253, 257, 271, 280, 282, 288, 342, 363, 369, 370
ekadandin 141
 endogamie 60
 Engeland 225
 engels 35, 64, 126, 139, 186, 193, 335
 eremiet 13, 32, 33, 38, 81, 104, 214, 217, 241, 245, 257, 258, 259, 341, 376
 eremieties 258
 eremietisme 258, 259, 286, 370
 ethologie 16
 Europa 11, 189, 214, 241, 248, 250, 251, 261, 338, 347
 europees 69, 248, 261, 333, 343, 354, 362
 exogamie 60
 familia 218, 219, 230, 235, 243
 familie 9, 47, 60, 61, 64, 67, 80, 81, 82, 84, 105, 115, 116, 123, 128, 168, 183, 187, 188, 218, 223, 226, 232, 233, 242, 282, 338, 339, 351
 fascinans 50, 349
 fenemenologie 16, 17, 48, 332
 fenemenologies 264, 265, 338
 filiaal 269, 273, 275, 276, 287, 369, 370
 filosofie 14, 16, 17, 34, 48, 50, 90, 134, 136, 140, 147, 148, 151, 154, 156, 185, 188-190, 192-194, 197, 199, 207, 346, 347, 361, 368
 filosofies 17, 42, 67, 84, 132, 135, 136, 140, 144, 151, 154, 158, 185, 199, 208, 210, 214, 284, 288, 331, 369
 formeel 72, 73, 158, 185, 203, 287, 360, 364, 366
 formele kruisstructuur 263-265, 268
 formele morfologie 70, 78, 261, 262, 264, 265, 332
 Formgeschiede 13, 17, 330
 franciscaans 208, 227, 233, 236, 240, 244, 285
 fundamenteel teologie 19
gaccha 125-127
gana 85, 99, 125, 127
ganācāra 166
Ganesa 136
 Ganges (bekken) 94, 96, 97, 175, 204, 342
ganin 125
Gayā 95
geha 142
 geweldloosheid 46, 47, 72, 84, 86, 89, 97, 112,

119, 121, 123, 129, 130, 161, 166, 204,
205, 239, 240, 268, 270, 282, 283, 343,
345, 359, 364, 368

gezag 64, 67, 107, 126, 162, 168, 344

Giri 142

gnosticisme 264, 265, 267, 275

god 21, 24, 26-28, 31, 33, 37, 43, 46, 48-50,
52-54, 57, 60-63, 66, 72, 73, 75, 77, 79,
84, 85, 89, 90, 92, 93, 95, 96, 120, 131,
133-140, 144-147, 149-156, 158, 159,
161-166, 175-178, 180, 182, 184-187,
190, 192, 193, 197, 198-200, 206-208,
211, 212, 216, 218, 224, 232, 243, 249,
251, 254-256, 260, 262, 263, 267, 268,
272, 280, 281, 283-287, 331, 332, 340,
341, 345, 347, 349, 353, 354, 356,
358-364, 366-369, 371

God 214, 215, 217, 218, 221, 222, 223, 232,
255, 256, 260, 263-269, 271-275, 277,
288, 289, 332, 336, 369-371

godsdienst 10, 11, 13-20, 23, 25, 32, 33, 37,
45, 47, 54, 55, 57, 69, 70, 93, 102, 113,
114, 161, 173, 179, 184, 186, 188-191,
193, 197-201, 203, 207, 223, 224, 228,
234, 247-249, 252, 254, 255, 257, 259,
261, 262, 264, 265, 279-281, 284, 286,
329, 331-336, 338, 340, 344, 346, 347,
349, 351, 352, 362, 364

godsdienstfenomenologie 15, 331

godsdienstfilosofie 15

godsdienstgeschiedenis 15, 16, 330, 346

godsdienstig 9, 11-15, 17-25, 27, 28, 30, 32,
34, 37, 38, 41-43, 45, 48, 50, 58-60, 65,
66, 69, 71, 76, 78, 89, 90, 91, 93, 94, 99,
101, 102, 109, 114, 116, 121, 132, 133,
159, 160, 168, 169, 173, 183, 184, 192,
194, 197, 203, 205, 209, 212, 216, 224,
229, 232, 237, 241, 247-249, 251, 255,
257-260, 265, 267, 270, 279, 280, 281,
283, 285, 286, 330-340, 342-348, 351,
352, 356, 365, 366

godsdienstigheid 13, 37, 45, 189, 208, 210,
212, 222, 242, 279, 281, 347, 348, 350,
352, 354

godsdienstmorfologie 16, 17, 23

godsdienstpsychologie 15, 16

godsdienstsociologie 15, 16, 335, 355

godsdienstwetenschap 12, 13, 15, 16, 18-20,
28, 41, 45, 193, 259, 262, 279, 280, 349

godsdienstwetenschappelijk 12, 18, 23, 43, 69,
248, 249, 261, 262, 280, 281, 286, 330,
346

Gorakhpur 173

gotra 141

Govardhanamath 139

ghastha 59, 76, 78-80, 88, 138

Grhyasūtra 63

groot vaartuig 98-100, 108-111, 358, 364, 367

gumma 125

guru 76-79, 82, 88, 89, 102, 104, 133, 134,
136-128, 142-144, 147, 149-152,
154-159, 165-169, 171, 174-178, 181,
182, 186, 187, 192, 195, 198, 199, 223,
230, 232, 241, 242, 338, 360, 368

gurukula 78, 88, 89, 218, 223, 231, 234, 235,
271

gurusthala 167, 169, 170, 238, 242

hamsa 84

Handmaids of Mary 238-240

heilige (het) 14, 18, 19, 22, 28, 41, 349

heterodoks 71, 214, 284, 340, 345, 351, 353,
354

Himalaya 45, 49, 50, 51, 94, 133, 155, 161,
217, 245

hinayāna 99

hindoe 12, 30, 54, 58, 60-63, 72, 79, 89, 133,
135, 139, 143, 146, 148, 154, 174, 179,
187, 188, 190, 191, 198-200, 214, 216,
218, 234, 241, 242, 285, 338, 351, 355,
367-369

hindoeïsme 12, 15, 23, 30, 47, 49, 55, 59, 60,
71, 72, 76, 77, 78, 90, 92-94, 98, 102,
110, 112-114, 130-138, 143, 146, 148,
151, 160, 162, 164, 166, 173-175,
178-184, 186, 187, 189, 191, 198-201,
206-209, 213, 215-218, 221, 222, 229,
231, 234, 236, 237, 241, 247, 251, 254,
270, 272, 275, 329, 331, 332, 338, 339,
342, 344, 345, 360-362, 364, 365

hindoeïsties 10, 12, 55, 62, 72, 73, 80, 87, 117,
128, 131, 133, 139, 140, 148, 158, 160,
162, 176, 178, 179, 181, 186-188, 190,
193, 197, 198, 200, 210, 213, 214, 218,
222, 224, 230, 231, 234, 235, 237, 238,
241, 243, 270, 275, 284, 337, 345, 351,
352, 355, 358, 360, 362, 364-368, 370

Hindukush 50

homo religiosus 12, 13, 36, 276

immanent 28, 49, 163, 174, 175

India passim

Indian monastic samaj 216, 217

indier 9, 11, 45-47, 50, 51, 53, 55, 58, 60, 61,
72, 97, 112, 150, 189, 192, 196, 200,
203, 219, 233, 238, 239, 243, 283, 359,
368, 369

indies passim

Indonesie 46, 351
 inspiratie 14, 15, 18, 20-22, 25, 31, 32, 40-43,
 52, 54, 70, 74, 94, 109, 113, 121, 131,
 138, 173, 179, 184, 187, 222, 225, 237,
 247, 250, 253, 254, 257, 259, 262, 269,
 270, 279, 286, 334, 338, 341, 347, 355,
 370
 instituut 9, 10, 12, 13, 21, 31, 32, 39, 40, 42,
 43, 67, 78, 90, 109, 139, 195, 200, 203,
 204 211, 215, 216, 223, 227, 235-239,
 245, 247, 249, 255, 256, 259, 268, 269,
 275, 277, 280, 285, 286, 290, 337, 342,
 343
 islam 22, 23, 55, 64, 132, 173-176, 179, 181,
 182, 187, 199, 207, 360, 362
 islamities 173, 174, 176, 186, 358
 Israel 23
 Īsvara 135-138
 jagadguru 171
 jaina 47, 65, 87, 99, 113-131, 148, 152, 160,
 161, 166, 172, 208, 209, 284, 362, 364
 jaina-prakrit 117
 jainisme 31, 34, 47, 71, 99, 113-123, 125, 131,
 132, 138, 139, 151, 156, 160, 162, 163,
 208, 209, 254, 281, 283, 343, 353, 357,
 361
 jainisties 71, 114, 116, 119, 121, 125, 126,
 140, 204, 205, 239, 240, 281, 283, 365
 jakobities 219-221, 233, 239
 jangama 161, 164-173, 238, 240, 364
 japa 153
 Japan 35
 jāti 58, 60, 133, 181
 jezuiet 214, 237, 238
 jina 114, 129
 jiva 119, 135
 jñāna 155, 167
 jñānamārga 134, 136, 139, 140, 151, 156, 157,
 180, 186, 190-192, 199, 359
 Jñāta-clan 115, 116, 126
 jodendom 22, 23
 joods 265, 266, 273
 jot-prasād 178
 Jyothi math 139
 Kabirchaura 175, 180
 kabirpanthi 173-182, 241, 342, 360, 362
 kaivalya 163
 Kalady 133, 140
 kālāmukha 140
 Kālī 49, 50, 136, 183-186, 191, 192, 199
 Kallacuri 160
 Kalyāna 160, 161, 168
 Kamarpur 183

kanarees 160, 161
 kāṇḍe 171
 kanon 70, 87, 91, 117, 119, 128, 130, 134,
 146, 159, 211, 212, 247, 281, 283, 362,
 366
 kāpālīka 140
 karma 163
 karmamārga 151, 180, 190, 191, 244, 359, 364
 Kāsi 161
 kaste 57, 58, 75, 76, 81, 82, 84, 85, 87, 89, 94,
 100, 101, 111, 121, 130, 131, 150, 151,
 153-155, 160, 166, 167, 168, 172, 175,
 178, 186, 206, 209, 211, 215, 249, 342,
 344, 352
 kastenloos 58, 67, 161, 229
 kastensysteem 36, 54, 58, 64, 66, 67, 75, 100,
 102, 111, 112, 121, 154, 159, 174, 180,
 182, 192, 203, 223, 243, 248, 249, 282,
 342, 345
 Katherines Home (St) 238
 kathina 105
 katoliek 17, 19, 34, 213, 217, 219, 221, 222,
 227-231, 233, 235, 236, 240, 243, 247,
 250, 252, 253, 255, 257, 261, 262, 268,
 285, 339
 Kaveri 217
 kavī 220
 kāyaka 166
 kāyakada svāmīn 169, 170
 Kēdāra 161
 Kedarnath 133
 kenosis 270-273, 275, 334, 369
 Kerala 133, 147, 214, 218, 220, 228, 230, 237
 Kerk 9, 213-215, 217, 221, 222, 229, 231,
 234-237, 253, 255, 256, 268, 270,
 274-276, 277, 289, 290, 370, 371
 kerk 10, 12, 16, 19, 34, 214, 219, 221, 222,
 227, 228, 235, 236, 244, 247, 251, 268,
 339, 365
 kevalādvaita 133, 190, 192, 197
 kevalin 52, 53, 114, 124, 126, 129, 130
 kevalajñāna 116, 121, 126, 129, 130
 kīrtan 153, 179
 klein vaartuig 99, 100, 104, 107, 108, 110, 111
 klooster 18, 28, 31, 34-36, 60, 62, 64-66, 74,
 92, 98, 99, 103, 105-109, 111, 127, 132,
 133, 134, 139, 141, 143, 144, 147, 149,
 154-156, 161, 164, 167-171, 177, 178,
 191, 195, 209, 212-216, 218-220, 223,
 230, 236, 255, 258, 282, 333, 337, 353,
 356, 357
 kontinuïteit 15, 62, 69-73, 78, 80, 87, 89-92,
 102, 110, 117, 131, 148, 149, 156, 158,

185, 195, 198, 203, 210, 216, 229, 231,
236, 243, 248, 284, 286, 329, 348, 351,
355, 360, 364, 366

kontrastruktuur 34, 36, 37, 102, 103, 106,
107, 203, 204, 207-210, 212, 235, 243,
249, 256, 281, 283, 336, 337, 341, 346

Koran 175, 176, 187, 284

kosmies 46, 50, 52, 53, 72, 80, 92, 96, 100,
112, 129, 144, 163, 164, 176, 191, 192,
211, 241, 242, 282, 360, 362-364, 367,
368

kosmos 46, 47, 50, 51, 52, 54, 57, 59, 61, 63,
65, 67, 72, 102, 118, 124, 129, 135, 151,
241, 284, 347, 359, 368, 369

Krishna 80, 93, 133, 156, 191, 192, 359, 360
kriyā 163

kruisstruktuur 263, 268, 269, 371

ksatriya 58, 75, 115, 116, 129, 150, 359

Kudala Sangamesvara 161

kula 60, 61, 125

Kulitalai 217, 219

kulties 37, 38, 43, 60-62, 75, 82, 93, 139, 140,
153, 164, 165, 176, 259, 349, 367

kultus 14, 37, 38, 46, 48, 60, 82, 87, 91, 92,
98, 100, 112, 120, 121, 131, 136, 137,
139, 140, 149, 151, 153, 157, 159, 164,
165, 167, 170, 172, 177, 178, 182,
190-192, 206, 224, 234, 343-345, 351,
353, 354, 360, 362-365

Kumbhamela 180

Kursumala ashram 213, 215, 218, 230

Kusinagara 96

kuṭicaka 84

Laksmī 148, 151, 156

leek 71, 93, 98, 100, 101, 103, 105, 106, 108,
109, 112, 119, 120, 121-124, 128, 130,
138, 139, 144, 145, 167-169, 171-173,
178, 183, 191, 192, 195, 196, 204, 238,
345, 353, 356, 358, 359, 363, 364, 367

leerling 40, 78, 79, 82, 89, 95, 96, 118, 125,
140, 142, 147, 148, 150, 157, 174, 176,
186-187, 190, 222-224, 232, 234, 241,
254, 266, 289, 338, 339

levensfase 57-59, 64, 65, 77, 80-83, 86, 112,
130, 142, 152, 160, 222, 254, 349

liṅga 49, 137, 163-167, 171, 206

lingācāra 166

lingayat 158-169, 171-173, 209, 210, 238, 240,
342, 354, 359, 362, 364

Loreto-Sisters 238

mādhva 146, 148, 152, 155-157, 362

mādhvācārīn 146, 148, 149, 155

Madhvācārya 146, 148, 153, 155, 158

Madhyātala 155

Maghar 173, 175, 180

magie 38, 91, 352

magier 65, 66, 84, 91, 92, 130, 140, 204, 258,
259, 336, 355

magies 91

Mahābhārata 80, 83, 84, 147, 149, 197, 344

mahāmandalesvara 142

mahant 62, 145, 147, 149, 156, 177

mahāpuruṣa 72

Maharashtra 226

mahāsamādhi 183, 188

mahātmā 52

mahāyāna 99

mahāyogin 137, 145, 146, 206, 211, 366, 367

maheśvarasthala 163

makrokosmos 51, 57, 72, 129, 207, 211, 212

malankaars 220

malpan 235

malpanate 235

mana 23

mandala 142

mandalesvara 142

mandali 125

mandir(a) 177, 191, 192, 196

mantra 140, 144, 154, 165, 185, 194, 196, 289

Manu 70, 73, 74-77, 79, 80, 83-88, 93, 94, 110,
131, 242, 341-344

Manudharmasāstra 70, 73, 344, 345, 358

Mar Dionysios Seminar 220

Māra 28, 95, 110, 220

mārga (weg) 180, 350

marginiaal 26, 30-35, 37, 40, 42, 43, 51, 52, 66,
86, 88, 90, 97, 103, 204, 205, 208, 209,
212, 247, 249, 252, 256, 258, 279, 280,
285, 286, 334, 340

maridevarus 169

materieel 36, 62, 72, 74, 87, 90, 139, 145, 158,
183, 185, 203, 206, 207, 209, 211, 284,
344, 345, 354, 360, 364

materiele kruisstruktuur 263-265, 267, 268,
287

materiele morfologie 70, 72, 78, 261, 262, 264,
265, 286, 330-332

math(a) 62, 65, 66, 72, 92, 139-141, 144-146,
155, 162, 167-169, 171, 172, 183, 192,
195, 213, 215, 284, 364

Mathura 149

meester 35, 37, 40, 41, 76, 89, 118, 176, 181,
186, 187, 223, 230, 232, 235, 254, 289,
338, 339

mela 178

mendikant 13, 38, 100, 126

mikrokosmos 51, 57, 72, 211, 212
 missie(-) 10, 15, 16, 186, 245, 261, 270, 280, 285, 289, 290
 missiologie 10-12, 17, 252, 350
 Mission 183, 192, 195-197, 364
 missionaris 15, 20, 214, 220
 Missionaries of Charity 238, 239, 243
 moksa 136
 monisme 137, 163
 monisties 135, 136, 145, 163, 185, 367
 monnik *passim*
 morfologie 15-17, 20, 33, 36, 40-42, 48, 54, 69, 262, 265, 286, 330, 331, 337, 346, 350, 366
 morfologies 15, 27, 44, 49, 52, 55, 58, 67, 69, 72, 77, 78, 102, 133, 209, 247, 255, 256, 261, 268, 269, 279, 286, 331, 332, 346, 348, 356, 369
 multipleks 13, 16, 348
 multiplisiteit 13, 26, 87
 muni 52, 125
 Murugha Math 168
 muslim 17, 125, 174, 175, 178, 181, 186, 187
 naakt(heid) 39, 115, 121, 143, 338, 347, 348
 naam 29, 30, 38, 86, 141, 144, 153, 154, 157, 159, 161, 176, 182, 286, 288, 289
 nāga 143
 naisthika-brahmacārin 77, 82, 87, 132, 133, 134, 138, 145
 namah Nārāyanaya 142, 144
 namah Śivaya 142, 165
 Nārada-Bhakti-Sūtra 193
 Nārāyana 142, 144, 150
 nāstika 72, 282, 353, 368
 nāthapanthi 177
 nāthayogin 176
 navolging 259, 260, 270, 274, 287-289, 334, 370
 nīmavat 148
 nimbārka 148
 nirābhāri 167, 170
 nirgrantha 114, 116, 131
 Nirvāna 96, 97, 99, 102, 108, 110, 115, 118-121, 124, 128, 163
 offer 19, 38, 63, 65, 72, 80, 83, 84, 87, 129, 131, 135-137, 140, 221, 343-345, 362
 om 144
 orde 21, 43, 47, 53, 58, 67, 72, 76, 77, 80, 96, 102, 112, 129, 136, 191, 211, 257, 281, 287, 337, 352, 353, 355, 358, 362-364, 367, 368
 Orde van de navolging van Christus (OIC) 219, 220, 233, 239

orenda 23
 ortodoks 70, 71, 74, 76, 78, 79, 84-86, 89, 93, 109, 131, 137, 174, 184, 185, 194, 206, 211, 351, 353, 361, 368
 ortodoksie 59, 60, 64, 71, 78, 134, 137, 145, 146, 353, 361, 362, 364
 ortopraksis 59, 71, 75, 88, 146, 160, 167, 169, 353, 354, 361, 362, 364, 365, 369, 371
 osvāljaina 125, 126
 pādodaka 140
 pañcācāraya 161
 paṇḍit 58
 panth 173, 180, 181
 panthi 174, 182
 paradoks 10, 21, 26, 29, 30, 36, 37, 39, 43, 67, 83, 88, 92, 130, 139, 203, 212, 247, 249, 253, 259, 269, 273, 276, 277, 286, 337, 339, 342
 paradoksaal 36, 40, 43, 91, 130, 247, 249, 257, 273, 274, 276, 285, 287, 340
 paramahansa 84-87, 96, 141-145, 178, 183
 paramapāra 78, 134, 142, 198
 parawānā 178
 paria 31, 229
 Parinirvāna 96
 parivrajaka 65, 85, 87, 213, 215, 350
 Parvata 142
 Pārvaṭi 49
 pāsupata 140, 142
 Pataliputra 117
 pātimoksha 104
 Patna 115
 pattada math 167, 169, 170
 Pāvapuri 115
 Perunad 220, 221
 phaddya 125
 pir 174
 pluriform 14, 16, 17, 42, 55, 70, 88, 99, 208, 230, 280, 341
 pluriformiteit 13, 15, 16, 26, 39, 207, 208, 252, 274, 286, 287, 348
 polymorf 13, 15, 16, 42
 polymorfe struktuur 14, 17, 25, 33, 36, 41, 67, 69, 90, 92, 113, 131, 133-135, 175, 183, 204, 205, 209, 210, 247, 252, 262, 280, 281, 331, 332, 334-336, 340, 343, 348, 349, 355
 Poona (Pune) 226-228, 232, 237, 244
 Prajapati 83
 prakasa 142
 prāṇalingisthala 163
 prasāda 152, 165
 prasādīsthala 163

prathamasevak 226
pravāranā 105
pravrajikā 193
prem(a)bhakti 176, 179
 profeet 12, 18, 19, 22-24, 263, 336, 370
 profeties 22, 23, 43, 371
 protestant 231, 235, 236, 241, 249, 250, 285
 protestants 221, 223, 226, 230, 233, 235, 247,
 250, 251, 261
pūjā 61, 73, 80, 154
Puri (orde) 142, 185
Puri (plaats) 139, 140, 142, 143
purohita 80, 147, 154
Rādhā 360
Radhakrishna 149
Ram 174, 176
Rāma 176
Ramakrishna Math and Mission 183, 189, 215
Ramakrishna Movement 183, 187-189, 191,
 195, 198, 200, 210, 215
Rāmāyana 149, 176, 197, 224
Rambhāpurī 161
 Reformatie 132, 250
 reformator 248, 249, 252, 261, 268
 reformatories 248-251, 255, 260, 261, 268,
 269, 274
 regel 31, 32, 34, 36, 39, 40, 41, 52, 55, 58, 60,
 71, 86, 94, 96, 98, 99, 112, 113,
 121-123, 126, 128-130, 145, 195,
 204-208, 216-220, 227, 232, 237-239,
 254, 267, 268, 275, 283, 284, 337, 338,
 341, 344, 352, 355
 religieus 9-18, 20-22, 24-40, 42, 43, 43, 52, 58,
 67, 69, 93, 107, 121, 125, 129, 132, 141,
 165, 169, 182, 194, 203-205, 213-216,
 220-222, 227, 229-245, 247-252, 255,
 257-262, 264-270, 273-277, 280-282,
 285-290, 329, 332-334, 336-338, 340,
 345, 348, 365, 368, 370, 371
Rgvēda 52, 63, 143
 nte 59, 60, 63, 64, 67, 79-82, 88, 127, 133,
 139, 145, 157, 164, 166, 176, 186, 204,
 205, 219, 237, 283, 342, 344, 345, 352,
 354, 359-363
 ritueel 38, 59, 63, 70, 73, 96, 121, 151, 158,
 164, 171, 172, 182, 185, 191, 192, 194,
 207, 212, 223, 283, 336, 345, 352, 360,
 362, 367
 Rosarian 238, 240, 242
r̥ṣi 52, 57, 80, 117, 141, 187, 211, 215, 220,
 232
Rudra 48, 165
rudrākṣa 165

Rudra-Sampradāya 148
śabda 176, 177, 182
śaccidānanda 217
śadācāra 166
śādhana 179, 197, 214
Śādhārana-Brahma Samaj 188
śādhū 11, 52, 125, 179, 182, 189, 215, 237,
 239, 242, 361
Śāgara 142
śaiva 132, 136, 137, 143, 147, 150, 159, 172,
 358
śaiva-siddhānta 137, 139
śaivites 140, 141, 152, 159, 162, 173, 361
śaivism 132, 137, 161
śakti 49, 50, 163, 174, 184
śaktism 184, 185
Śākya(-clan) 94, 95, 107, 112, 126
śamādhi 29, 163, 184, 187, 233
Samaj 217
Śāmaveda 63, 143
sambhoga 125, 127
saṁgha 95, 98-101, 103, 104, 106-108, 112,
 124-126, 223
saṁpradāya 146, 148, 149, 152, 156, 159, 174,
 179
Sanakādī-Sampradāya 148
saṅgha 227, 232, 244
saṅkarācārya 139, 230
sannyāsa 132, 141, 215, 220, 229, 241
sannyāsi 52, 59, 61, 67, 76, 83-92, 125, 133,
 134, 138, 139, 141-147, 155, 170, 178,
 182, 183, 186, 189, 191-195, 203-206,
 208, 211-215, 218-220, 234, 242, 245,
 270, 282, 283, 362, 366, 368, 369
sanskrit 52, 63, 171, 174, 193, 351, 354
sanskritisering 63, 70, 72, 74, 75, 80, 87, 93,
 138, 141, 152, 155, 159, 160, 210, 282,
 351, 352, 354
śant 174
śānti 218
Sarada Math 139, 189
Sarada Math en Mission 189
saranasthala 163
Sarasvatī 142, 143
śāstra 84, 87, 150
śatsthala 176, 170
śeṣa 125
Serampur(e) 220
sevā 192, 195, 197, 199, 200
sevak(a) 226
Shantivanam Ashram 213, 216, 217, 218, 230
Siva 48-52, 66, 72, 73, 93, 132-140, 147,
 150-152, 157, 158, 160-169, 171, 172,

184, 191, 192, 194, 206, 207, 209, 210, 354
Sivācāra 166
Sivapuja 171
Sivayoga 163, 170
 sjamaan 37, 50, 65, 336
smārta 93, 132, 136, 137, 139
 sociale leven 57, 58, 60, 63, 65, 66, 74, 75, 79, 80, 87, 90, 91, 110, 121, 135, 138, 151, 154, 159, 165, 167, 169, 172, 178, 179, 191, 192, 204, 211, 247, 281, 283, 361, 363, 367, 369
 Societe des Auxiliaires 217
 Societiet van St Franciscus 226
 Societiet van Jezus 237, 238, 241
 spiritualiteit 9, 32, 33, 35, 36, 38-42, 67, 87, 91, 92, 110-113, 129, 130, 132, 134, 138, 139, 143, 145, 157, 159, 172, 181, 184, 197, 200, 208, 210, 214, 227, 228, 233, 237, 239-242, 245, 249, 250, 256, 258, 274, 276, 280, 281, 283, 338, 339, 341-343, 350, 358, 362-364, 366, 370
 spiritueel 35, 46, 91-93, 98, 119, 151, 160, 162, 167, 181, 206-209, 215, 235, 240, 284, 349
sramana 64-67, 86, 95, 124, 127, 350
sramana-brāhmaṇa 85
sramanera 103
srauta 81, 87
Srautasūtra 63
sri (eerwaarde) 197
Srī (godin) 148
Srī-Sampradāya 148, 179
 Sringeri 139, 140, 142, 143, 147, 148
 Sringeri Math 139
Srīsailam 161
 stichter 33, 34, 39-41, 67, 94, 111, 113, 114, 132, 146, 159-161, 188, 198, 208, 209, 217, 218, 226, 227, 230, 232, 244, 249, 250, 251, 254, 332, 338-341
strāṇmurti 170
 strukturalisme 346-348
 structureel 13, 16, 48, 258, 346, 348, 355
stūpa 98, 120, 128
Subrahmanya 155
 substratum 59, 62-64, 67, 75, 86, 87, 89, 91, 97, 111, 130, 137, 138, 149, 152, 154, 158, 160, 162-164, 172, 173, 198, 352, 355
sūdra 58, 75, 82, 85, 143, 184
 sufi 173, 174, 176, 179-181
 sufisme 173
Sulvasūtra 63

Sūnyasimhāsana 168
Surya 136
sūtra 58, 70
svāmin 155, 161, 168-171, 193
Svarūpa 142, 143
svayamūrti 170
svetāmbara 115, 117, 121, 125
 syries 214, 218, 219, 221, 235, 239, 240
 syries-ortodoks 228
 syro-malabaars 235
 syromalankaars 219, 221
swami 11, 183, 188, 190, 192-198, 200, 237, 238, 243, 358
swamiṇi 237
 tabu 23
 Tagadam 228
tantra 184, 185, 361
 tantrisme 184-186, 289, 361, 362, 367
 tantristies 184, 185, 363
 taoïsme 29
tapas 38, 50, 66, 91, 137, 356
 teist 93
 teisties 93, 151
 tempel 13, 24, 37, 47, 48, 53-55, 57, 60-62, 65, 67, 72-74, 77, 80, 87, 91-93, 100, 101, 107, 112, 120, 121, 129-131, 135-137, 140, 144, 146, 151, 153, 154, 156, 157, 161, 164, 169, 172, 177, 178, 182-184, 186, 190, 191, 198, 199, 204, 206, 207, 211, 212, 225, 235, 241, 247, 281, 282, 284, 344, 345, 351, 352, 358, 360-362, 366
 teologie 10-12, 14, 19, 23, 34, 252, 261, 262, 265, 268, 279, 286, 329, 330, 346
 teologies 17, 19, 25, 42, 67, 70, 222, 262, 267, 280, 330, 346, 366
thera 125
 thuisloos 9-15, 17, 18, 20-22, 24-45, 48-55, 57, 61, 64-67, 69-71, 73-76, 80, 82-95, 102, 103, 106, 107, 109-116, 118-125, 128-135, 138, 139, 141-147, 154, 155, 157-162, 164, 167-170, 172-174, 178-182, 185, 188, 192, 193, 195, 197, 198, 200, 203-209, 211-215, 217, 220, 221, 223, 229, 231, 234-240, 242-245, 247, 249-252, 256, 258-261, 265, 266, 268-274, 276, 277, 279-284, 286-290, 329, 332-334, 336-343, 346, 348-351, 353, 355, 356, 358-364, 366-371
 Tibet 110
Tirtha 142, 143, 155
tīrtha 128, 137
tīrthankara 116, 117, 119-122, 128

Tirupattur 224, 226
 tolerantie 19, 54, 72, 120
 traditie *passim*
 traditioneel 57, 96, 102, 111, 119, 132, 135, 142, 157, 177, 189-191, 196, 203, 207, 209, 233, 258, 265, 284, 336, 337, 351, 353, 354, 360
 transcendent 28, 49, 137, 150, 174, 217, 266, 371
 trappist 215, 219
 tremendum 50, 137, 150
 tridandīn 84, 141
 Tripiṭaka 98
 tulasi-plant 177
 tweede vatikaans konsilie 10, 213, 215, 236, 242, 245, 275, 276
 Udipi 147, 155
 uitzondering 10, 21, 22, 30, 39, 40, 43, 67, 90, 139, 203, 204, 206, 211, 212, 247, 249, 256, 259, 269, 276, 277, 280, 337, 342, 358
 Ujjāni 161
 upādhyāya 104, 125, 126
 upanyanam 76, 160
 Upaniṣad 63, 73, 76, 77, 81, 82, 84, 87, 116, 120, 147, 149, 193, 207
 upāsaka 100
 upāśraya 123, 127
 upasthāna 127
 uposatha (poṣadha) 104, 105, 356
 vācaka 125
 Vacana 159, 162, 168, 169
 Vacanaśāstra 170
 vairāgi 146, 147, 149, 155, 156, 158, 180, 181, 184, 350
 Vaisālī 99, 106, 115
 vaiṣṇava 132, 143, 146-150, 152, 154, 156, 182, 358
 vaiṣṇavisme 137, 146, 149, 150, 184
 vaiṣṇavities 141, 143, 146, 149, 152-154, 159, 164, 174, 179-182, 360, 367
 vaiśya 58, 75, 116, 121
 Vana 142
 vānaprastha 59-61, 76, 78, 80-83, 86, 88, 222, 242
 varṇa 150
 varṇaasjramadharma 59, 75, 88, 112, 166
 Varuṇa 73
 Vāyu 147, 150, 151, 155, 156
 Veda 59, 63, 65, 66, 67, 70, 72, 73, 75, 77-83, 86-89, 91-94, 96, 97, 110-113, 116, 119, 130-135, 138-141, 146, 149, 150, 153, 155-157, 162, 164, 165, 174-176, 178,

185-187, 206, 208, 211, 212, 241, 284, 344, 345, 353, 354
 Vedānta 63, 82, 132, 135, 137, 145, 154, 156, 188-192, 194, 197
 Vedāntasūtra 147
 vedies 48, 59, 60, 63, 65, 67, 71-73, 77, 79-82, 84, 85, 87, 88, 91, 93, 101, 102, 104, 109-114, 116, 117, 119, 130, 132, 136, 137, 141, 149, 152, 157, 160, 162, 176, 181, 204-207, 210, 212, 224, 232, 241, 283, 284, 289, 343, 344, 351-354, 356, 359, 369
 verval-(verschijnsel) 30, 33, 107, 126, 242, 260, 268, 269, 283, 336, 355
 vibhūti 165
 vidyā 134, 135
 vihāra 103, 105, 108, 112, 356
 vinayapiṭaka 98
 virakta 167-170, 240
 virakta math 167, 168, 170
 viraśaiva 158, 159, 161-165, 170-172, 364
 viraśaivism 158, 160-163, 165-167, 172, 238
 viraśavities 173, 238, 364
 Vishnu 72, 73, 132, 133, 135, 136, 139, 140, 146-154, 156, 157, 162, 192, 207, 367
 Vivekānanda 11, 183, 184, 186-200, 207, 208, 210, 284, 338, 339, 341, 358, 362, 364
 vrātya 352
 welwillend(heid) 47, 48, 97, 99, 100, 102, 103, 110, 111, 112, 124, 239, 240, 267, 272, 283, 284, 353, 364, 366
 wereld *passim*
 wereldbeheersers 85, 87, 92, 94, 107, 131, 138, 146, 150, 156, 157, 164, 180, 203, 205, 206, 210, 211
 wereldverzaker 85, 87, 92, 94, 107, 131, 138, 146, 164, 172, 180, 181, 182, 203, 205, 206, 211, 337, 366
 westen 11, 35, 47, 54, 96, 189, 200, 213-215, 335, 358
 westers 11, 46, 48, 54, 55, 59, 72, 75, 123, 147, 163, 183, 189, 200, 210, 217, 230, 243, 252, 256, 286, 333, 348, 349, 358, 359, 362, 365
 wijsheid 23, 46, 53, 84, 89, 125, 129, 134, 199, 283, 286, 336, 341, 354, 368
 xeneteia 251
 xenos 251
 yajurveda 63, 143
 yati 65, 85, 87, 99, 124-126, 128-131, 240
 yoga 37, 81, 84, 91, 106, 141, 142, 146, 164, 173, 177, 185, 186, 196, 284, 362, 364
 yogin 52, 137, 141, 150-152, 158, 174, 185,

206, 272, 366, 368, 369	zoonlijk 269, 273, 274, 287, 288, 369
zending(-) 10, 18, 70, 78, 186, 214, 220, 223,	zuster 104, 105, 111, 115, 127, 193, 228, 240
229, 236, 239, 251, 280, 285, 289, 365	Zusters van Bethanië 220
Zoon 218, 263, 270-273, 275, 277, 287, 289,	Zusters van de Maagd Maria 227
290, 369, 370	Zusters (religieuzen) van het heilig Hart 227

PERSONENREGISTER

- Abhishiktananda* (H Le Saux) 215, 216, 230, 234
Acharya, M F (Fr Mahieu) 215, 216, 230, 236, 243
Acyutananda Saraswati 237
Acyutapreksha 147
Adyatma Svarūpi 237
Agehananda Bharati 142, 330
Allama Prabhu 168
Alsdorf, L 345
Ālvār 149
Ānanda Tīrtha 147
Anavadyā 115
Andrew, Brother 238
Andrews 226
Animānanda 237, 240, 243
Anna Huberta 238
Antonius 214, 217, 220, 239
Anwander, A, 329
Asoka 102, 107, 343
Aurobindo 29
Baladeva 160, 161
Balthasar 273
Barnabas 227, 244
Barth, K 250, 274
Basava 158-166, 168, 170, 172, 173, 207, 210, 284, 338, 339
Basilus 220, 239
Benedictus 214, 217-220, 243, 250
Bernardus van Clairvaux 250
Beschi, C 213, 214
Bhave, Vinoba 215, 243
Biardeau, M 48, 92, 337, 343, 345, 346, 348, 359, 366
Bijali 160, 161
Bimbisāra 95, 96, 101, 102
Boeddha 18, 28, 29, 41, 51, 52, 93-108, 110-116, 119, 124, 126, 131, 159, 192, 204, 205, 209, 241, 264, 266, 267, 283, 338, 339, 343, 356, 357, 363
Bose, J C 54
Brahmanbandhab Upadhyaya 213, 214
Britto, J de 213
Caitanya 148, 149
Campenhausen, H von 251, 256, 260, 275
Camps, A 329
Chakkarai, V 223, 272
Chantepie, P D de 329
Chenchiah, P 222, 224, 365
Christus 41, 188, 213, 216, 220, 221, 223, 227, 237, 242, 260, 262, 265, 267-269, 272, 274, 287, 289, 290, 334, 369, 371
Cornelis, E 257, 259, 261, 262, 264-269, 271
Dandoy, G 214
Davis, M P 224
Dayānanda Sarasvatī 186
Deffontaines, P 329, 330, 333, 334
Desroches, H 335
Devadatta 99
Diks, L 346, 347
Dominic 239
Dumont, L 335, 346, 348, 366
Ekāntada Rāmayya (Ramaiah) 161
Eliade, M 331, 333
Elias 370, 371
Fischer, L 142
Forrester Paton, Dr E 224-226, 232
Franciscus van Assisje 220, 227, 233, 239-241, 244, 250
Gadādhara Chatterji 183-185
Gail, A 361
Gandhi, M K 47, 215, 219, 222, 225, 227, 230, 232, 237, 243, 244, 345, 359
Gautama 95, 264, 266
Goldammer, K 10, 15, 69, 261, 265, 267, 279, 280, 329-336, 338, 346, 348
Gonda, J 15, 55, 69, 330, 351, 355, 356, 365
Gosāla 93, 99, 119, 339
Griffiths, B 214, 217, 219
Hasenfuss, J 329
Hastamalaka 140, 142
Hegel, G 188
Heiler, F 329, 331, 332
Heimann, B 48, 346, 348-359
Hoefnagels, H 336
Ignatius 238, 239
Ittyavirah 237
Ivanios (Mar) 219-221, 230, 233, 239, 240
Jacobi, H 113, 131
Jamali 115

- Jesudason, S.* 223, 224, 226, 232, 270-273, 368, 369
Jezus 18, 41, 186, 192, 264, 270
Jezus Christus 186, 223, 224, 254-256, 260, 262, 264-277, 287-290, 334, 369, 370
Jina 116, 124, 130, 204, 205, 338, 339, 363
Johannes de Doper 370
Johannes van het Kruis 241
Johanns, P. 214
Kabir 173-176, 181, 182, 207, 208, 284, 338, 339, 358, 360, 363
Kane, P.V. 355
Keshab Sunder Chen 186
Klostermaier, Kl. 48, 213, 245, 330, 337, 355
König, F. 329
Kraemer, H. 221
Krishnamurti 11
Lambert 237, 238, 243
Lash, Q. 226, 227
Lazarus 220
Leclercq, J. 252-257, 265
Leeuw, G. v.d. 329, 331, 332
Lévi-Strauss, Cl. 346, 348
Luther, M. 248, 250
Madhya (Madhvācārya) 146, 148-154, 156, 158, 207, 242, 284, 338
Mahāvīra 93, 99, 114-121, 123-131, 192, 209, 339
Mahieu, Fr. 215, 219, 230
Maria 220, 369, 370, 371
Martha 220
Melanchton, P. 248, 250
Mensching, G. 331, 340
Mill, J. Stuart 188
Mohammed 18, 192
Monchanin, J. 214, 217, 218, 219, 243
Nānak, Guru 192
Narendranātha Datta 187, 188
Nimbārka 148
Nivedita 189, 193
Nobili, R. de 213-215
Noble, M. 189
Pachomius 217, 248
Padmapāda 140, 142
Pāṇini 52
Pannikar, R. 361
Paramahansa Saraswati Maharaj 237
Pārsva 114-117, 119, 120, 125, 130, 131, 209
Patañjali 85, 137, 196, 362
Paulus 232, 263
Prabhu 168
Prabhudeva 168
Przywara, E. 259, 260-267, 269, 271, 371
Puroṣottama 147
Rāhula 95
Ramakrishna 183-194, 196, 198-200, 207, 215, 239, 339, 362-364
Raman, C.V. 54
Rāmānanda 174, 176, 179, 181
Rāmānuja 148, 179
Rayan, S. 237
Robertson, A. 226
Robinson 226
Sākyamuni 94, 95
Sanatkumāra 77
Sankara 64, 78, 131-141, 143, 145-148, 151, 156-158, 185, 188, 190, 191, 193, 199, 206, 210, 237, 241, 284, 338, 341, 365
Saṅkarācārya 64, 78, 132-134, 141, 145, 147
Sarada Devi 184, 186, 187, 189
Saux, H. Le (Abhishiktananda) 214, 217, 218
Scheler, M. 342
Siddhārtha 41, 94-97, 101, 115
Sivaguru 133
Soetart, K. (Lambert OCD) 237
Spencer, H. 188
Sundar Singh, Sadhu 11, 221, 245
Sureśvara 140, 142
Tagore, R. 46, 47, 60, 220, 225, 230, 232, 233
Teresa van Avila 241, 254, 256
Teresa (Mother) 238, 239, 240
Theresia van Lisieux 241
Thomas (apostel) 277
Thomas van Aquino 275
Tilak, N.V. 221
Toṭaka 140, 142
Totapuri 185, 191
Trisalā 115
Tul(a)si Dās 152
Vallabāchārya 148
Vardhamāna 115, 116, 130
Varghese, K. 228
Vāsudeva 147
Venkatesvarānanda 237
Vishnusvami 148
Vivekānanda 11, 183, 184, 186-200, 207, 208, 210, 284, 338, 339, 341, 358, 362, 364
Wach, J. 329
Wals, Pakenham 228, 233
Weber, M. 329-331, 335-337
Widengren, S. 329
Winslow, J. 226, 227, 244
Winternitz, M. 349
Yasoda 115
Yogānanda 142

L F M. van Bergen werd in 1938 te Nijmegen geboren. In 1963 beeindigde hij zijn filosofiese opleiding met een licentiaat aan de filosofiese fakulteit van het Berchmanianum te Nijmegen. In 1967 rondde hij zijn theologiese opleiding aan de theologiese fakulteit van het Canisianum te Maastricht met een licentiaat in de theologie af. Daarop volgde in 1969 het doktoraalexamen in de missiologie, meer spesiaal de theologie van de godsdiensten, aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen. Gedurende het jaar 1970 verbleef hij in India om zich in de alledaagse werkelijkheid van het religieuze leven aldaar te verdiepen. In 1971 teruggekeerd begon hij het verzamelde materiaal systematies uit te werken, terwijl hij daarnaast door zijn verdere werk — in de vorm van het geven van retraites en konferenties — met de problemen rond het religieuze leven in Nederland in kontakt bleef. Vanaf 1975 is hij verbonden aan de theologiese opleiding te Yogyakarta en zal hij zijn andere werkzaamheden eveneens in Indonesie continueren.

STELLINGEN

I

Het is onmogelijk om een individualiteit in westerse zin te verwerkelyken in de indiese maatschappij Dit wordt geillustreerd als men in de tempels de beelden van de boeddha's, de tirthankara's en de goden vergelykt

II

'Het moderne leven doet India overgaan van een maatschappij, waarin het individu niet meetelt naar een maatschappij waar men moet leren het niet zonder de anderen te kunnen stellen In feite zal het individu, in westerse zin, wel nooit te voorschyn komen, maar de (ekonomiese) besparing welke men daardoor wint, zal alleen diegenen ten goede komen die enige macht hebben of weten te verwerven Sommigen ontdekken reeds de geneugten van de 'konsumptie', voor de gehele samenleving heeft leren 'produceren' De ideologie die deze enorme materiele verandering kan steunen en waarvan het zinloos is de noodzaak te ontkennen, moet nog gevonden worden' Deze uitspraak van M. Biarreau wijst de uitdaging aan welke ook de zending op het indiese subkontinent ontmoet

M. Biarreau, *Clefs pour la pensee hindoue*, Paris, 1972, blz. 220-221

III

'Religieuze begeleiding van culturen en godsdiensten in ontwikkeling door middel van een dialogaal aanreiken van Christelyke ontwikkelingswaarden en wel op duldzame en vrijgevege wijze is een omschrijving die de Christelyke zending voor vandaag opnieuw gestalte wil geven' Deze definitie, door A. Camps O.F.M. geformuleerd, bepaalt de houding en de eigen rol van de missionaris en zendeling in de resente ontwikkeling van de onderlinge internationale samenwerking

A. Camps O.F.M., *De drang van de christen temidden van drang naar ontwikkeling en religieuze ervaring van de godsdiensten van de wereld*, in: *Tijdschrift voor geestelyk leven*, 28 (1972), blz. 244

IV

De sekularisatie als de bevrijding uit gevestigde kaders toont een zelfde dynamiek als het thuisloos bestaan De religieus demonstreert deze overeenkomst door binnen de — missionaire — Kerk af te durven wijken van de hooggeroemde effisientie en open te blijven voor onverwachte mogelijkheden

V

Vanuit algemeen heilshistories perspectief zijn alle godsdiensten en kulturen wel noodzakelijk maar niet voldoende om het mysterie van Christus uit te drukken. De nederigheid, voortvloeiend uit dit inzicht, moet de christen jegens de niet-christen opbrengen en wel zo dat hij hoezeer kompetent op eigen gebied niet meent alle problemen alleen te kunnen oplossen.

VI

‘Wanneer wij (bijvoorbeeld christen en hindoe) elkaar ontmoeten willen, moeten wij beiden uit de zekerheid van de traditionele behuizing naar buiten durven gaan, moeten wij weer contact met de onbegrepen en de onbegrijpelijke werkelijkheid durven opnemen.’ Deze omschrijving van de dialoog tussen de godsdiensten door Kl Klostermaier maakt de eigen rol van het thuisloos bestaan, het religieuze leven, binnen de missie duidelijk.

Kl Klostermaier *Hinduïsme* Köln, 1965, blz. 18

VII

De traditie die de apostel Thomas apostel van India noemt, is een zeer zinvolle overlevering, het karakteriseert India's eigen plaats binnen de Kerk zonder haar rol op voorhand te overdrijven of te onderschatten, de figuur van de apostel Thomas wijst zeer realistisch de elementen aan welke de indiese theologie vooral bezig houden, de ontleding en de verrijzenis (Vgl. Jo 11:16, 14:5, 20:24-29).

VIII

R. de Nobili kan op basis van zijn ‘moderne’ theologie en op basis van de Geestelijke Oefeningen van Ignatius van Loyola zijn levenswijze in India verantwoorden als werkelijk thuisloos bestaan. Hij was een christelijke sannyāsīn, hij beoefende de religieuze ascese door de vreemde, de ballingschap in te gaan om de indiese thuisloze traditie te leren kennen.

IX

M.K. Gandhi's ashram, als een familiale structuur opgezet en bedoeld, is in feite alleen als ‘kontrastructuur’ kunnen blijven voortbestaan, alleen de totaal toegewijden of brahmachārīn's blijken Gandhi's ideaal te kunnen verwerkelijken.

X

‘In alle vormen van religieus leven vind ik terug een afstand nemen van de gewone maatschappelijke gang van zaken om zich in te zetten voor het rijk van de Vader van Jezus ten bate van diezelfde maatschappij, waartegenover men zich, met een zekere distantie, vrij opstelt’ sluit als samenvatting van het kerkhistorisch onderzoek door T.J. van Bavel nauw aan bij de typering van het religieuze leven als thuisloos bestaan.

T.J. van Bavel, *De kern van het religieuze leven*, Tiel, 1973, blz. 128

XI

'Aan het 'wereld' verlaten kan men twee facetten onderscheiden Enerzijds wordt op deze wijze vorm gegeven aan een onvrede met de maatschappelijk gestolde levensvormen Anderzijds wordt deze onvrede, die al te gemakkelijk kan leiden tot een vlucht uit de maatschappelijke verantwoordelijkheid, aanleiding tot een positief gerichte 'uittocht om de Graal', juist ook ten bate van de maatschappij' Met deze woorden geeft E Cornelis een beeldende omschrijving van het paradoksale karakter van het religieuze leven

E Cornelis, Aan de oorsprong van religieuze bewegingen, in *Relief*, 41 (1973), blz 11

XII

De verhouding tussen wereldbeheerser en wereldverzaker is het geheim van de ontwikkeling, de dynamiek binnen de indiese geschiedenis

L Dumont, World renunciation in indian religions, in *Contributions to indian sociology*, 4 (1960), blz 46

XIII

De thuislozen verlaten de wereld en dat betekent hier de kosmos en worden onthecht aan die kosmos 'a-kosmies', waaruit de welwillende houding van de thuislozen ten opzichte van de hele kosmos voortvloeit Dit is de 'akosmiese' houding van de thuislozen, die als geweldloosheid bekendheid kreeg

XIV

De thuisloze als de van de wereld afgewende mens weerspiegelt iets van de totaal andere god, die toch een woord of gebaar voor deze wereld heeft zonder er zelf in betrokken te raken

XV

Men zou kunnen overwegen of de onbaatzuchtigheid van de indiese thuisloze niet in onvoorwaarderlijk luisteren naar de ander vertaald kan worden als uitdrukking van het alles, ook zichzelf, verlaten hebben Wellicht is hier een uitbreiding van de indiese skala mogelijk, een nieuw grensgebied het alles verlaten als overgave aan de ander

XVI

Het dopen van het thuisloos bestaan betekent uitspreken, dat in Christus God altijd met ons is, maar, ook voor de christen, altijd weer verrassend anders

